منشورات جماعة علم النفس التكاملي
يشرف على إصدارها الدكتور يوسف مراد

الدكتور شارل بلوندل

المدخل
إلى
علم النفس الجماعي

تعريب

الدكتور حكمت هاشم

ملتزم الطبع والنشر
دار المعارف بمصر

DATE ISSUED	DATE DUE	DATE ISSUED	DATE DUE



منشورات جماعة علم النفس التكاملي
يشرف على إصدارها الدكتور يوسف مراد

المدخل
إلى
علم النفس الجماعي

Charles Blondel

الدكتور شارل بلوندل

عضو مراسل لمعهد فرنسا ومن أساتذة جامعتي استراسبورغ و باريس

al-Madkhal ila ʿilm al-nafs al-jamāʿi

المدخل
إلى
علم النفس الجماعي

تعريب

الدكتور حكمة هاشم

دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السوربون وليسانس فى القانون
أستاذ الفلسفة العامة فى كلية الآداب ، نائب مدير المعهد العالى للمعلمين بالجامعة السورية

الطبعة الأولى

١٩٥٣

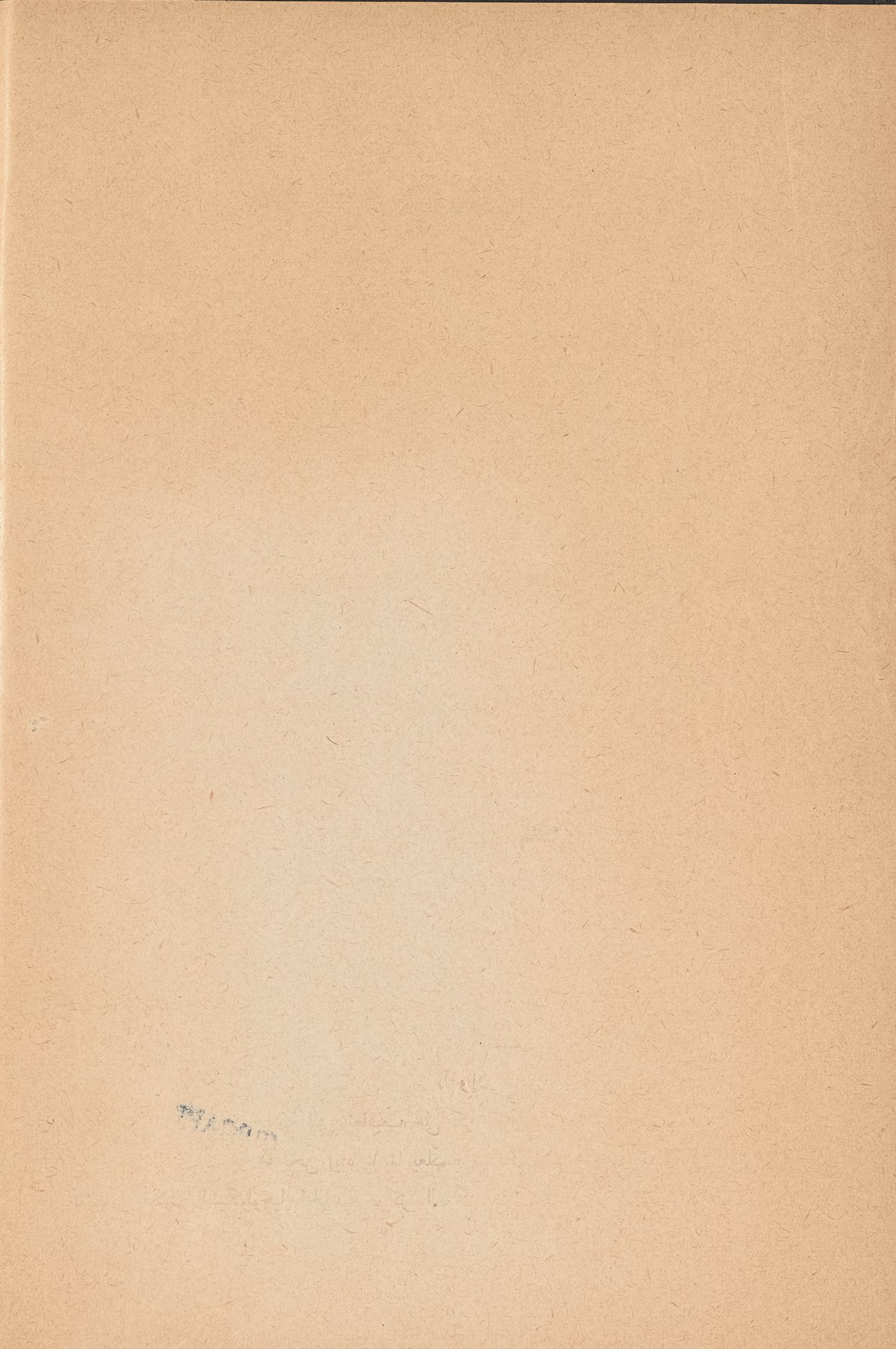


ملتزم الطبع والنشر
دار المعارف بمصر



إلى بوليت لوسين (Paulette Lecène)

عندما تمحو الليالى ذكراى من خاطر الناس ،
آمل أن يكفى مرأى هذا الكتاب الصغير فى تذكيرك ،
بالمودة التى أحملها ،
لك ولذويك ،
وعساه ، بين الفينة والفينة ، أن يكون ذريعةً بين يديك
لكى تعيدى لى حياةً عابرة
إذ ما تتحدثين عنى لأولادك .



تصدير

إن تقدم علم النفس الجماعى يهم ّ كل علوم الإنسان . فلأجل أن يتقدم هذا العلم ، ويتحرر من خصومات المناهج والمذاهب ، ويتجاوز مرحلة التعميمات الاختبارية والملاحظة الأخلاقية ، ويضمن نتائجه على نحو موضوعى ، لا بد له من أن يعىَ غرضه ومحله من بين مجموع الدراسات السيكولوجيه ، أكثر مما فعل حتى الآن .

ولهذا لم يكن الكتاب الحاضر مؤلفاً فى علم النفس الجماعى ، وإنما هو مدخل إلى علم النفس الجماعى فهو يهدف إلى تحديده بتعيين الفرضيات التى يتخذها فى العمل ، وبتوجيه جهوده ونَظْمها .

وهو ، ابتغاءَ هذا الغرض ، يعمد إلى وسيلتين : دراسة آراء كونت (Comte) ودوركايم (Durkheim) وتارد (Tarde) السيكولوجية ، وتحليل الحياة الذهنية المجسدة كما تبدو لعياننا . وعن هاتين الطريقين يبلغ عين النتائج من أن الفرد البشرى فى كل زمان ومكان مطبوع إلى أعمق حد بطابع الجماعة ؛ وأن الظواهر الذهنية ، على الرغم من قبوعها فى مشاعر فردية ، تنطوى على شىء جماعى انضاف إليها ؛ وأن السيكولوجيا الجماعية ، على هذا النحو ، فرع رئيسى من علم النفس ؛ وأن أكثر ما اعتاد علم النفس العام دراسته من القضايا المتصلة بالحياة العقلية وبالحياة العاطفية وبالحياة الإرادية مردّه ، فى حاصله وتفصيله ، إلى علم النفس الجماعى . ألا وإن دراسة السيكولوجيا الجماعية هى التى تأذن على وجه الضبط بتعيين ما هو فى كل فاعلية ذهنية مستقل عن عمل الجماعة ، راجع — بمقتضى هذا الاستقلال — إلى أوصاف نوعية أو خصوصيات فردية . ألا وإن التأمل المنهجى فى مختلف مجموعات التصورات الجماعية التى تعاقبت على كر العصور هو الذى يستطيع أن يصل بنا إلى تفسير ما نحن إياه ، بما يعلّمنا ما كان أسلافنا عليه . فبهذا الاعتبار تكون السيكولوجيا الجماعية مركز السيكولوجيا وعقدتها ، بدلا من

أن تكون تتمة ولاحقة لها فحسب .

ونحن لانقدم هذا الرأى على أنه « موضوعة » أو « حقيقة » أقيم علها الدليل ، بل على أنه « فرضية » للتحرى يُحكم عليها بثمراتها ، ولو أنها بدت فى الوقت الحاضر من أشد ما يلائم مجموعة معارفنا .

مدخل

يعلم القارئ الأهمية المتزايدة التي لحقت منذ القرن الأخير دراسة سلسلة الأفاعيل النفسية وعلاقاتها المتعددة بالحياة الجماعية . ولقد أثار هذا التطلع عدداً من التحريات وُجهت اتجاهات شتى وبُلّغت مرتبة المباحث العلمية وهي لما تزل في المهد . وأنا أخشى إن وددت تعداد كل هذه « العلوم » الجديدة أن أنسى بعضها . فإذا ما اقتصرت على لسانين فقط واكتفيت بذكر شيء من الأسماء التي عرفت بها في واحد واحد منهما ، أشرت إلى علم ما بين النفوس (Interpsychologie) ، علم النفس الاجتماعي (Psychologie social) ، علم النفس الجماعي (Psychologie collective) ، علم نفس العروق (Psychologie des races) ، علم نفس الشعوب (Psychologie des peuples) ، علم نفس الجماهير (Psychologie des foules) علم نفس الطوائف (Psychologie des sectes) ، علم الأمة (Volkskunde) ، علم نفس الأمم (Völkerpsychologie) ، علم الأمم (Völkerwissenschaft) .

غير أن هذه العلوم — بملء الأسف — لم تغن معرفتنا الغنى الذي كانت تشاء . ذلك بأنها لم تمض مضياً كافياً في تحديد ميادينها ، وتعيين مواضيعها ، وتقرير طرائقها . فكأنه لم يقم بين الباحثين تفاهم مرضٍ على طبيعة دراساتهم وعلى صفتها . وإلى هذا مردّ ما يعانيه المرء ، من حرج صادر عن شعوره بالفوضى والاضطراب ، حين ينتقل في هذه المواد من مؤلفي الألمان إلى الإيتاليين أو الإنكليز أو الأمريكيين أو الفرنسيين ، وحتى في لغة واحدة ، حين ينتقل من مؤلف إلى مؤلف . وهذا ما دعا بعض علماء الاجتماع والمؤرخين من أمثال موس (Mauss) و فيفر (Febvre) إلى أن يرثوا للحيرة التي تحيق بالمرء لدى خوضه في جميع العلوم الألمانية التي تتناول القضايا السيكولوجية الناشئة عن الحياة ضمن الجماعة . وما يصح في حق ألمانيا يصدق على كثير من البلدان الأخرى .

ونحب أن نخص بالذكر مذهباً انفصل فيما بين سنوات ١٨٩٠ و ١٩٠٠ عن علم النفس الجماعى . وهذا المذهب له سيمياء العلم ، وإن لم تكن فيه روح العلم ، وغرضه الأول كان ولايزال — فيما زعم — معرفة نفسانية الجماهير . وأكثر مباحثه ، إن لم نقل جميعها ، عليها — من وجهة النظر العلمية — عين المآخذ البينة .

فلقد اتُّخذت ، بحسب ما تأتى به الماجريات وعلى هوى المكتسبات الشخصية ، حوادث مقتبسة عن التجربة اليومية أو عن نكت التاريخ ، فجُعلت ، على وجه العجلة ، مجالا لتعميمات متجاوزة الحدود ومادة لاستنباطات جازمة هينة ترضى الخيال بما تشعوذ به من مفاهيم ضخمة غير ناظرة لتحديدها وتعيينها . فلوبون (Le Bon) ، مثلا ، أفاض إفاضة متواصلة فى الكلام عن العرق وعن الشعب وعن الأمة وعن الجمهور (وكلها مفاهيم لا تزال ولن تزال شديدة الاختلاط) وزاد من عنده فى عدم تحديدها باستمراره على استعمال بعضها فى موضع بعض ، والانتقال ، دون وازع ، من بعضها إلى بعض ، فضاعف ما فى هذه المفاهيم من تلقاء ذاتها من غموض وزيف . ولو أن القارئ كان على بصيرة من أمره ، لهان الخطب . ولكن قراء لا يستنفدهم العد سرحوا ومرحوا فى تيه اللبس والمناقضات المنطقية التى انطوى عليها كتاباه علم نفس الشعوب ، وعلم نفس الجماهير : ذلك بأنهم أنفوا ولا جرم من الانصراف إلى صحة التفاصيل حتى يقدروا قيمة الحاصل ، وقرروا أن كل درب صالح ، على شرط أن يؤدى إلى روما (١) .

وروما هنا هى تنقُّص الجمهور من حيث الذكاء تنقصاً لا سبيل معه إلى استئناف أو حيطة : فكل جمهور أحط عقلياً من أفراده الذين يتألف منهم ، وهو ، بهذا الاعتبار ، تسوية من أسفل ، أما من الناحية الأخلاقية ، فالحكم أقل قسوة : لئن كان الجمهور ، من حيث الأصل ، لا يفكر إلا فى الهدم والتخريب ، فهو إلى ذلك فى الميدان المعنوى قدير على الحسن والسيء بحسب الظروف . وكما أن الوحشية من طبعه ، فالبطولة كذلك موجودة فيه ، لأنه إنما هو عودة إلى الحال البدائية . وعلى الرغم من أن اندفاعات الجمهور

---

(١) تضمين للمثل المعروف عند الفرنجة : كل الدروب تؤدى إلى روما (Tous les chemins mènent à Rome) بمعنى أن الغاية تبرر الواسطة .

الهوجاء من أمارات تقهقر الحضارة ، فهى شرطها الضرورى فى رأيه : « فلو أن الجماهير فكرت وقدرت على الغالب ، ونظرت فى مصالحها المباشرة لاحتمل ألا ينبسط تمدن على سطح كوكبنا السيار ، فلا يكون للبشرية من تاريخ » .

إن هذه الفكرة (فيما يتعلق بذكاء الجماهير على الأقل) ليست جديدة . ولقد سبق بها بعض المتقدمين لوبون ، وصاغوها فى قوالب أكثر توفيقاً ، وهى إلى ذلك خالية من التبجح المذهبى الذى يبدو على تعابير لوبون . يقول شيلر (Schiller) : « خذ كل شخص بمفرده ، تلق فيه سداداً وحكمة . ولكن انظر إلى الأفراد وقد انخرطوا فى الجماعة ، تُلف نفسك أمام طائفة من الأنعام » . وتقول مدام رولان (Mme Roland) : « حينما يجتمع الناس ، تستطيل آذانهم » . والحق أن المحدَثين من علماء نفس الجماهير ليس لهم على من سبقوهم لا فضل الطرافة ، ولا فضل الإيجاز ؛ والتطويل والتشقيق اللذان أتوا بهما غير نافعين فى زيادة ضبط الفكرة .وشتان بين نظرة أخلاقية لا يضيرها التناقض والشذوذ ، لأنها لا تعبأ بأن يكون لها عين القيمة لدى انطباقها على جميع الحالات ، وبين نظرية علمية لا تصلح إلا إذا شملت ، على نحو منهجى ، كافة نطاق الموجود . فإذا وجب الاعتقاد أن الفرد يفقد فى الجمهور جانباً كبيراً من ذكائه وأخلاقيته ،وكان بيناً فى عين الوقت أن الذكاء والأخلاقية لا تنهضان أتم نهوض وأوفاه إلا ضمن الجماعة وبالجماعة ، لم يكف للخلاص من المأزق أن نسلم برأى سيغل(Sighele) القائل إن الوطأة الجماعية، بالاعتبار السكونى(point de vue statique) تجر إلى تقهقر ولكن هذا التقهقر، بالاعتبار الحركى(point de vue dynamique) إنما هو فى مجموعه تقدم . ذلك بأن من العسير أن نفهم كيف يكون لنا أن نمضى إلى الأمام ونحن لا نفتأ نرجع القهقرى . فالأولى بنا أن نعترف أن هؤلاء المفكرين شاؤوا أن يوجدوا لقضايا بعيدة المدى حلولا جاءت فى بساطتها المتنطعة مفرطة فى العجلة والبت ، وأن هنالك مجالا لإعادة النظر عن كثب فى جميع هذه المباحث ، بغية تحديد المسألة وتصحيح حلها .

ثم إن كثيراً من المؤلفين طالما أطلقوا العنان لشهواتهم أو لمخاوفهم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، وطالما ظهرت على كتبهم مسحتها . وهذا — كما

عرفت — ما صنع لوبون . ولقد اندفع سيغل (Sighele) فى تقرير رأيه فى إرجاع كل تمدن إلى الاختلاس والقهر اندفاعاً فيه من الحدة ما اضطر إدارة المكتبة السوسيولوجية الدولية إلى إبداء بعض التحفظات ، حينما نشرت ترجمة كتابه علم نفس الطوائف . وشاء إيلوود (Elwood) ، ولو لم يبلغ شأوه فى الغلو ، أن يعرض « أفكاراً تتجنب المذاهب الاجتماعية السلبية أو الهدامة (المادية من جهة والفردية من جهة أخرى) مع قبولها النتائج الإيجابية للعلم الحديث ؛ أفكاراً تحافظ إذن على وجود القيم الرفيعة فى حياتنا الاجتماعية » واعتبر مكدوجل (Mc Dougall) من واجبه أن يؤكد لنا أن ميوله السياسية هى إلى الفردية وإلى الدولية . فإذا كان مثل هذه النجاوى ودس العقائد الشخصية مشروعاً وضرورياً هاهنا ، فلا مناص لكى يمكن قيام سيكولوجيا جماعية من أن تكون آراؤنا الأخلاقية والسياسية ثابتة قبل ذلك من الوجهة العلمية . والحقيقة أن باستطاعتنا ، بحمد الله ، أن ننظر إلى الإنسان وإلى المجتمع دون أن نذكر أننا فرديون أو اشتراكيون أو قوميون أو دوليون . مهما يكن من أمر ، فليس بين الرياضيين ولا الفيزيويين ولا الكيميويين ولا الطبيعيين من يرى أنه يجدر به بين يدى أبحاثه أو خلالها أن يطالعنا بمشاعره الدفينة : إنهم لا يعنون بمعرفة كون النظريات هدامة أو سلبية ، ولكن ما يعنيهم إنما هو صحتها أو بطلانها . فيحسن بالسيكولوجيا الجماعية إذا شاءت أن تكون ، أو تصبح فى أيسر الأمر ، علماً أن تجعلهم قدوتها .

وبعد ، فإن الخطيئة (الأساسية من حيث كونها خطيئة مبدأ) التى وقعت فيها أكثر المؤلفات الباحثة فى علم النفس الجماعى إنما هى افتراضها ، لدى البحث فى المجتمع وفى الفرد ، أن أحدهما محدد معرف بالنسبة إلى الآخر ، وتسليمها بأن من البديهى أننا جميعاً نعلم بالاستناد إلى تجربتنا الشخصية ، دون أى جهد إضافى آخر ، ما هو الفرد وما هى الحوادث الفردية . وذلك مظهر جديد من أميز وأخطر المظاهر التى يتجلى بها الميل المستفيض فى السيكولوجيا الجماعية إلى المضى من التعامل الجارى ومن مسلّمات هذا التعامل العامية ، دون إخضاعها إخضاعاً متصلا إلى نقد ملؤه الحذر والضبط . والواقع ، فى هذا الميدان أكثر مما هو فى ميدان تحرٍ آخر ، أن ليس الشىء الذى ندركه ، بادئ الأمر ومن أول نظرة ، هو الحوادث فى ذاتها ، إنما هو الأفكار التى

نصطنعها عن الحوادث . فإذا ما اتخذنا هذه الأفكار موضوعات لأبحاثنا ، فجل ما نكون قد صنعنا استعراض آرائنا ، دون أن نعرف حق المعرفة الحوادث التى تتعلق بها تلك الآراء . إن علم الوظائف الحيوية لم يصبح علماً إلا يوم عرف أن يحدد الحوادث الفيزيولوجيه وأن يميزها ، بعزل الحقائق الحيوية عما كانت كالحاثمة تحت ركامه من سوابق المفاهيم . والشأن كذلك فى السيكولوجيا ، جماعية كانت أو فردية ؛ فهى لن تصبح علماً دون مراء إلا حين تقوى على عملية مماثلة فى حق الحوادث النفسية .

يقول بلدوين (Baldwin) : « يبحث علم النفس فى الفرد ، ويبحث علم الاجتماع فى المجموع » . هذا ، فى الظاهر ، واضح غاية الوضوح ، بديهى كل البداهة . ولكن الصعوبة الكبرى ، حين ننتقل من ميدان النظر إلى ميدان العمل ، أن نعلم أين ينتهى الفرد وأين تبدأ الجماعة . فإذا صح رأى هالڤاكس (Halbwachs) بأن كل استحضار ذكرى يقتضى تدخل أطرٍ جماعية يعجز المرء بدونها عن إعادة بناء الماضى ، غدت نظرتنا المألوفة إلى الفردى وإلى الجماعى قاصرة عن التطبيق : لأن الذكر شىء فردى من حيث كونه يدور فى الشعور ، ولكنه فى نفس الوقت شىء جماعى من حيث أن كثيراً من خصائصه وأوصافه آتية من مسلّمات تتعلق بالمجتمع وتتجاوز نطاق الفرد المندمج فيه . إذن لرأيت أن الفردية الحقيقية (أى ما فينا من فردى على وجه الضبط والحصر) لا تطابق تمام المطابقة الفردية الاختبارية (individualité empirique) وأنها لا تشغل منها إلا حيزاً ضيقاً ، وإذن لوجدت ، فى جوف الشعور الفردى شيئاً من الجماعى ، والمجتمع ، فى هذه الحال غير خارجى بالنسبة إلى ما تسميه الأفراد ؛ ذلك بأنه حاضر وفاعل فيهم فى جميع الظروف والأحوال . ومن غير أن يسبق لك حكم على صحة هذا الحل أو كونه فى أيسر الأمر أقرب الحلول إلى الصحة الآن ، لا يسعك إلا الإقرار بوجود مسألة طالما وقع الخطأ بطيها فى دثار الصمت أو بابتغاء الحل لها دون كلفة .

وعلى ما به ، (وهذا ما أطمع فى الوصول إليه) لا مجال لأن أقدم ضمن هذه المجموعة[١] ، بصدد علم نفس الجماعة ، مؤلفاً يضم جملة النتائج التى انتهى إليها . إذ لم يقم بين الباحثين من تفاهم حقيقى أو قريب من ذلك ،

(١) مجموعة آرمان كولان (Collection Armand Colin)

على موضوع تحريهم ومبادئه وطريقته وخلاصاته . فكل منهم يقتطع لنفسه حوزة فى عرصة العيان الجارى ، فيبنى عليها دارته بمواد اتخذت من كل طينة . ولو طمع امرؤ فى إجراء تقويم لكل هذه الحيازات ورسم خطة لكل هذه الدارات ، للاقى من مطمعه عنتاً ، ولما عاد عمله بكبير نفع على أحد . فقيمة العلم مقدورة بمبلغ استطاعة الجرأة فيه . وإن تحريات لا تتحرج فى أن تحمل إلى الناس دفعة واحدة — على سنة دوپرا (Duprat) — مائة وثمانية من جـُدُد القوانين ، وهو ما يكفى لتخليد أجيال من الفيزيويين ، ليست من العلم فى عير ولا نفير .

أما والحال على ما ذكرنا ، فبدلا من أن نعمد (فى شىء من ظاهر النظام ودون مطمع أو تنقاد) إلى تعداد النتائج ، المريبة فى أيسر الأمر ، التى انتهت إليها سيكولوجيا جماعية لما تزل مفقودة ، الأحجى بنا أن نبحث كيف تستطيع أن تكون هذه السيكولوجيا موضوعية وعلمية . وذلك بأن نعين لها نقطة بداية واتجاهات مضبوطة وأن نجد لها فرضيات للعمل تكتسب قيمتها المبدئية قبل الامتحان من موافقتها موافقة عامة للتجربة وللفكرة الإيجابية ، وتوزن أخيراً بميزان النتائج التى نجمت عنها . وبعبارة أخرى ، الأولى بنا ألا نزعم أننا نبسط علم النفس الجماعى ، وأن نكتفى بتقديم مدخل إليه ، على نحو ما يتبين من عنوان الكتاب .

هذا وستسترعى انتباهنا نقطتان مترابطتان .

١ — لقد رأينا فيما سبق أهمية المسألة الناشئة عن الضبط فى تحديد الفردى والجماعى . فإن سعة الميدان الذى ينبغى لعلم النفس الجماعى أن يجرى تحرياته فى نطاقه منوطة بالموضع الذى تقام عليه الحدود بين الشيئين . يقول ريشار (Richard) : « يمضى علم النفس الاجتماعى من حادثة عيان : وهى أن محاصيل نشاط فئة من البشر (من لغة وصناعة وفنون وطبائع وعادات وتشريع ، أو بالأحرى المعارف المشتركة والرموز والعقائد وقواعد العمل المشترك) تلج جميعاً فى محتوى الشعور الفردى وتغير فيه » . إن أول واجب يترتب علينا عن ملاحظة أمر من هذا النوع ، هو تحرير قائمة بكل شىء فى الشعور الفردى يأتى من الجماعة لا من ذات الشعور . فإذا كانت السيكولوجيا الجماعية هى — كما أراده لها كولب (Külpe) — علم الظواهر النفسانية التى مردها إلى

جماعة من الأفـراد ، وإذا كان الشعور الفردى مليئاً بالعناصر الجماعية المحمولة إليه من الخارج ، فإن طائفة كبيرة من الحوادث الذهنية المعروفة بكونها فردية تدخل ، فى الواقع ، فى حوزة هذا العلم من دون أن تكون الجماعة أو الجماهير حاضرة إبان حدوث تلك الحوادث . فكل سيكولوجيا جماعية ينبغى لها أن تقدم بين يديها فرضية ، شاعرة بأنها موضع لرجع البصر المتواصل ؛ وهذه الفرضية تحدد ما يحتمل أن يكون مدى ميدان ذلك العلم ، وحملة النقاط التى يجب على السيكولوجيا الفردية أن تتخلى له عنها .

٢ — على أنه لا يكفى أن يحدد ، على وجه التقريب ؛ موضوع علم من العلوم . ومن المهم أن يعرف متى يحسن أن يشرع بدراسته ، وما هى المباحث التى يجب تقديمها عليه . فإن بين العلوم ترتيباً منطقياً يقرر ، بدلالته على كيفية ترابط بعض تلك العلوم وبعض ، النظام الذى يجرى وفاقاً له تدريسها ، والنحو الذى يتم بحسبه اكتشافها . ومن المعلوم أن الفيزياء تأتى بعد الرياضيات ، وأن الكيمياء بعد الفيزياء ، وعلم الحياة بعد الكيمياء ، وأن البيولوجى يجب أن يعلم شيئاً من الكيمياء ، والكيميوى ينبغى أن يثقف شيئاً من الفيزياء ، والفيزيوى شيئاً من الرياضيات . ففيما يتعلق بالسيكولوجيا الجماعية ، يبدو بديهياً للناظر أول نظرة أن هذا العلم يأتى بعد السيكولوجيا الفردية ، وأن البحث يجب أن يمضى من الفرد إلى المجتمع ، لا من المجتمع إلى الفرد . ولكن هذه البداهة لم تثبت للدليل ، ولا شئ يدفع عنها الزيف . فالنظام الذى يخلق بنا السير عليه فى دراسة الفردى والجماعى هو ، بالضبط ، النقطة الثانية التى سنحاول جلاءها .

والآن ، بما أن القارئ يود ، على وجه العموم ، لو يدرى سلفاً أين نمضى به ، لا بد لنا من كلمة واحدة عما ستؤول إليه خلاصاتنا .

ففيما يتعلق بالنقطة الأولى ، سوف نجتهد أن نبرهن أنه يجدر أن تضاف إلى حساب علم النفس الجماعى طائفة من المباحث التى لا تزال تعتبر راجعة بملء الحق إلى علم النفس الفردى مما هو منطوٍ تحت أبواب الذكاء والإرادة والانفعال . إن من المآخذ على السيكولوجيا الحاضرة — على ما جاء فى قول أثر عن ريبو (Ribot) بعد كونت (Comte) — أنها طالما قبعت فى دراسة الإنسان الراشد ، الأبيض ، السوى ، المتمدن . فهى تهمل الحيوان ،

والطفل ، والبدائى ، والمعتوه إلى حد ما ، فتضيق رقعتها على خلاف الواجب . ولكن ليس هذا جل ما فى الأمر ؛ بل – كما لاحظ ريبو أيضاً – إن علم النفس زاد فى بسط ظله كذلك على خلاف الواجب . نعم إن الإنسان الراشد ، الأبيض ، السوى الذى يستهويه قليلا أو كثيراً النظر فيه مدين بخصائصه الذهنية إلى سنه وبياضه واستوائه ؛ ولكنه ، أكثر من هذا ، مدين بتلك الخصائص إلى الحضارة التى ينتمى إليها ، أى إلى المجتمع الذى هو قسم منه . وبهذا الاعتبار ، يخرج الإنسان عن حوزة السيكولوجيا الفردية ، وينقطع عن أن يكون بكامله موضوعاً لها .

وأما فيما يتصل بالنقطة الثانية ، فسوف نقترح التسليم بأن العلوم الباحثة فى الذهنية البشرية ومظاهرها ، وفى أسبابها ونتائجها يجب أن تترتب وتتأسس وفق النسق التالى : السيكوفيزيولوجيا ، السيكولوجيا الجماعية ، السيكولوجيا الفردية .

ولأجل الوصول إلى غرضنا ، ما كان فى وسعنا أن نفكر فى معالجة المسألة ضاربين الذكر صفحاً عما قيل فيها من قبلنا . فإنه يندر أن تأتى النظرات الشخصية مقنعة ، اللهم ما لم تكن عبقرية . ولا كان فى وسعنا ، فضلا عن ذلك ، أن نفكر فى رواية جميع الآراء التى أبديت ، على حسب تكاملها التاريخى ؛ وفى عرض كافة المناقشات التى دارت فى جميع البلدان حول موضوع السيكولوجيا الجماعية وحول موضعها . فإننا لو عمدنا إلى عرضٍ كهذا لجاء ، نظراً للحدود المرسومة لنا ، ناقص الوضوح إذا ما ابتغيت له الصحة ، ناقص الصحة إذا ما أريد له الوضوح . على أننا ما دمنا لا نهدف إلى تعداد الأنحاء التى تصورت على حسبها السيكولوجيا الجماعية وإنما إلى تعيين الهيئة التى يجب أن تتخذها ، فالخير لنا أن نحاول إصابة الهدف من غير التواء .

ولهذا أخذنا بحد وسط . ففى قسم أول ، حللنا ، من وجهة النظر التى تهمنا ، مفاهيم مؤلفين ثلاثة هم كونت ودوركايم وتارد ؛ والاثنان من هؤلاء يمتازان بفضيلة الاختلاف ، على قدر الإمكان ، فى الروح والصبغة والمذهب . ولقد تراءى لنا أن ما يتسمان به ، إذا جردناهما عما بينهما من خلاف نظرى مقتصرين على حالة الواقع التى يقران بها ، هو كونهما متفقين حقاً فى تحريضنا كلاهما على اتخاذ عين الفرضيات إبان مباشرة السيكولوجيا الجماعية ،

وهى بالضبط ، الفرضيات التى أتينا الساعة على بيانها . ثم عالجنا ، فى قسم ثان ، بعض قضايا علم النفس العام ، على سبيل التأييد المجسد ، وأظهرنا كيف أن هذه القضايا ، فى الواقع ونفس الأمر ، ترجع رجوعاً متفاوتاً إلى علم النفس الجماعى .

إن الناس ينتظرون بفارغ الصبر تأسيس سيكولوجيا جماعية تلبى ، آخر الأمر ، المقتضيات الموضوعية للنهج والروح الإيجابيين ؛ ذلك بأنه لا استغناء لعدد من العلوم عن معونتها ، لكى تتيح لها موالاة تقدمها . فما لم تقم السيكولوجيا الجماعية ، لن يكون بالإمكان اختتام التاريخ . على ذلك قول فيفر (Febvre) : « عندما يُتصدى لوجود المجتمعات البشرية ، لا يجعل فى غالب الأمر ، نصيب من البحث على حدة لعلم النفس الفردى ، أو الجماعى » . ألا وإن ما دعمنا فى عنائنا لهو ما نحسب من أن تفكيراتنا ، إذا لم تشق الطريق للمستقبل، فقد تنفع على الأقل فى استلفات النظر من جديد إلى قضية على مثل هذا الخطر .

القسم الأول

علم النفس عند كونت ودوركايم وتارد

الباب الأول

وجهة نظر أوغوست كونت

ازداد الناس معرفة بمذهب كونت يوماً عن يوم . وقدروا أهميته حق قدرها ؛ فليس من غرضنا هاهنا أن نرجع إلى جملة هذا المذهب فنعيد عرضه إعادة ليس من ورائها طائل ، ولا أن نشير إلى مداه الشامل . غير أن الناس إذا كانوا يعلمون أن كونت ، وقد رتب العلوم فى كتابه « دروس الفلسفة الإيجابية » (Cours de Philosophie Positive) لم يترك مكاناً للسيكولوجيا بين العلم الخامس الذى هو البيولوجيا وبين العلم السادس والأخير الذى هو السوسيولوجيا ، فلطالما جهلوا أو كثيراً ما نسوا أن كونت ، ابتداء من الجزء الثانى من كتابه « السياسة الإيجابية » (Politique Positive) الذى ظهر عام ١٨٥٢ ، يرى من الضرورى تأسيس علم سابع يكون خاتمة العلوم حقاً وهو ما سماه علم الإنسان (Anthropologie) أو العلم المعنوى (Morale) .

والناس يذكرون لماذا أخرج كونت علم النفس من حظيرة العاوم . فقد كان يعنى به إذ ذاك دراسة الفكر على نحو ما تصورها ڤيكتور كوزان (V. Cousin) وعلى نحو ما شرع هذا الأستاذ بفرضها على الأوساط الجامعية حيث أخذت الفلسفة بتأثيره تتحول عن ميدان العلوم إلى ميدان الأدب غير منطوية على شيء. فبينما كان الفلاسفة فى العهود السابقة كديكارت (Descartes) ، وليبنتز (Leibniz) ، ومالبرانش (Malebranche) واسپينوزا (Spinoza) ، وهيوم (Hume) ، وكانت (Kant) ، أولى عبقرية علمية أو ذوى عقول راضتها العلوم ، أصبح الفلاسفة وهم يكادون إنما يتخرجون فى المعهد العالى للمعلمين أو فى كلية الآداب بالسوربون . فعلم النفس ، على نحو ما كان كوزان يفهمه ويعلّمه ويستخدمه ، كان

فى نظر كونت آخر معقل لما بعد الطبيعة ؛ لأن تأمل الأنا يصلنا صلة مباشرة بالله وباللامتناهى . فاتجاه مثل هذا الاتجاه ، وإن كان نهجاً على غرار ديكارت (الذى كان لوجهة نظره فى حينها تأثير موفق فى تنمية علوم المادة بأن جعلتها تتحرر من نير اللاهوت وما بعد الطبيعة) ، إلا أنه اتجاه خطر يخشى أن يؤدى استمرار الأخذ به إلى نتائج سيئة بالنسبة للفكر البشرى . والسبب فى ذلك أننا حين نقبل هذا التفريق الفاصل بين النفس والجسد ، إنما نقبل الشرط الذى تضمنه من أن هذين الشيئين لا يمكن أن يكونا موضوعاً لنوع واحد من المعرفة ، فتصبح دراسة الحياة الذهنية عائدة إلى ما بعد الطبيعة وإلى اللاهوت ، ما دامت منسلخة عن العلم الذى ترجع إليه دراسة العالم الطبيعى . فالاتجاه الديكارتى والأخذ بعلم النفس الميتافيزيائى يجران — فى نظر كونت — إلى الإخلال بوحدة المعرفة ؛ وإذا اختلت وحدة المعرفة ، لم يعد للإنسانية من « بعث » ممكن ، إذ لم يعد هناك من طريقة إيجابية لا فى العلم ولا فى الدين . وهذا كاف لاشتداد كونت فى حملته على علم النفس الاشتداد الذى أشرنا إليه .

ذلك من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، فإن ممارسة علم النفس — على نحو ما عهده كونت عن هذه الممارسة — لم تكن لتعلم طريقة غير طريقة المعاينة الباطنية (Introspection) . فالمعاينة الباطنية — كما مارسها كوزان — لا تصل فحسب إلى النتائج التى رأيناها ، ولا تقتصر على أن تكتشف فينا الإله والخليقة واللانهاية والأنا فقط ، بل إن هذه المعاينة الباطنية هى تأمل قبل كل شىء . وتأمل الظواهر فى ذاتها ولذاتها ، مهما أمعن فيه على فرض إمكانه ، لا يزيدنا علماً بشىء منها لأن كل معرفة حقة تخضع لمبدأ القوانين ، لا تجمد تجاه الظواهر ؛ ولكنها تدخل الظواهر فى نظام عللها ومعلولاتها . فالحالات الذهنية لا تصبح موضوعاً للعلم إلا حينما نبحث — بعد مشاهدتها وتحديدها من الخارج مشاهدة الأشياء وتحديدها — إلا حين نبحث حول تلك الحالات الذهنية وخارجها عن الأسباب التى جعلتها تكون على ما هى عليه . وكل طريقة تخالف مقتضيات المعرفة الإيجابية فمصيرها بالطبع إلى العقم ، ولا تستحق أن تدخل فى حيز العلوم .

على أن السيكولوجيا إذا كانت غير موجودة كعلم ، فالظواهر السيكولوجية

موجودة ، وأوغوست كونت ليس من القائلين بنزعة « الظلية النفسية » (épiphénoméniste) حتى يجحد هذه الظواهر أو ينفى وجودها . فإن الظواهر النفسية هى موضوع للمعرفة ، ولكن إدراك هذا الموضوع لا يقتضى له فى رأيه تصور علم خاص . لأن الحياة الذهنية جزء من الحياة على إطلاقها ، فمردها إذن إلى علم الحياة (Biologie) . وإن شئت فقل بصورة أدق : إن السيكولوجيا ، التى لا نفع لها ولا فعل ، يجب أن تموت ويستخلص ميراثها ويستثمره فرعان من الفيزيولوجيا هما : الفيزيولوجيا الحيوانية والفيزيولوجيا الدماغية . وعلى هذين الفرعين — إذا ما تخلصا من ضلالات السيكولوجيا وعوائقها — أن يدرسا الحيوان والإنسان ، السوى وغير السوى ، الابتدائى والمتمدن ، الطفل والراشد ، بالطريقة الإيجابية وحدها من دون غيرها .

فأما الفيزيولوجيا الحيوانية التى قال بها كونت فتعتمد على دراسة حياة العلاقة التى تتجلى فى شكلين هما : الحساسية (Sensibilité) ، والاستعداد للتهيج (Irritabilité) ؛ هما عمل المحيط ، والارتكاس على المحيط . وهى لا تعنينا بصورة مباشرة ، فنكتفى بالقول إن كونت كان سباقاً إلى اكتشافها . والدراسات الحديثة التى تتصل بالسيكوفيزياء (Psychophysique) وبسيكوفيزيولوجية النشاط الحسى المحرك (Psychophysiologie) فإنما هى من مظاهر الفيزيولوجيا الحيوانية التى جاء بها .

وأما الفيزيولوجيا الدماغية التى جاءت مفاهيمه عنها منذ المبدأ غير صحيحة مع الأسف ، نظراً لتأثره بآراء غال (Gall) وبروسيه (Broussais) — وهما طبيبان أفرطا فى التعصب لرأيهما — فيرجع إليها تعيين الأعضاء الدماغية ووظائف هذه الأعضاء .

بيد أن الفيزيولوجيا الدماغية ، من أول تصديها لتحقيق مهمتها ، تصطدم بصعوبة غير موجودة فى الفيزيولوجيا الحيوانية . ذلك أن الهدف الذى ترمى إليه مذاهب التشريح الدماغى (Phrénologie) مثل مذاهب غال وبروسيه التى شاء كونت أن يحتذيها ، هو العثور على الأعضاء الدماغية التى تطابق الغرائز (كغريزة الحب الأمى) ، والأهواء (كالطمع) ، والاستعدادات (كالذاكرة اللفظية أو الحس البديعى) . ونحن اليوم ، بفضل المجهر والمقاطع

المسلسلة ، نعلم أن قشرة الدماغ يتوازعها مناطق مختلفة من الوجهة النسجية . أما غال فعلى العكس لم يكن بين يديه شفار دقيقة للتقطيع ولا ركن إلى المجهر . ولم يكن لعينه من مساعد حين يسأل الدماغ إلا يده التى حذقت ولا جرم استعمال المبضع . ففى هذه الشرائط ، لا يجزئ الفحص التشريحى عن الاستعانة بالفيزيولوجيا ، فى رسم حدود لأعضاء موهومة ، ولا فى تعيين هذه الأعضاء . لقد كان من الواجب قبل التصدى للتشريح أن يعرف ولو بالإجمال على الأقل ، كيف تتوزع فى الدماغ الملكات أو الاستعدادات الذهنية ، أى كيف تتوزع الوظائف الدماغية . وبدون الاستعانة بهذه المسلمات الفيزيولوجية ، لا يمكن للمسلمات التشريحية أن تبلغ من تلقاء نفسها الضبط المطلق فى هذا الباب . إلا أن توزيع الوظائف الدماغية فى الدماغ لا بد وأن تتقدمه معرفة بكيفية تعيين تلك الوظائف وتحديدها . وإلا تعرض الباحث لأخطاء : كأن يزيد فى عدد الوظائف بأن يرى ما هو أثر ناجم عن تضافر ملكيتين أو أكثر فيعتبره مظهراً دالا على ملكة مستقلة ؛ أو كأن ينقص ، خلافاً للواجب ، فى عدد الوظائف بأن يعزو إلى ملكة واحدة المظاهر المختلفة الناجمة عن عدة ملكات متفرقة . فبذلك تجره تلك الأخطاء الفيزيولوجية إلى أخطاء تشريحية.

وزبدة القول : إن فيزيولوجيا أوغوست كونت ، أو على الأصح تشريحه الفيزيولوجى الدماغى ، كان ينطوى فى الواقع على قسمين : قسم تشريحى ، وقسم فيزيولوجى . وقد ظن كونت ، بادى الرأى ، أن من الممكن والواجب أن يبحث فى هذين القسمين على انفراد ، وأن الفيزيولوجيا الدماغية تخرج من توارد نتائجهما . ولكنه ما لبث أن اعترف وصرح بأن الدراسة الفيزيولوجية شرط الدراسة التشريحية الأسبق ، وأنه ما دامت المشكلة مطروحة على الشكل الذى بسطناه ، فإنه لا بد للفيزيولوجيا من أن تملى قوانينها على التشريح . وإذن فلأجل أن تؤسس الفيزيولوجيا الدماغية — على نحو ما يتصورها كونت — لا بد قبل كل شيء من الشروع فى دراسة الوظائف الدماغية ، أو الملكات ، أو الميول الدالة على قيام نشاط ذهنى ، ولا بد من الشروع فى تحديد هذه الوظائف أو الملكات أو الميول ، وهو ما نسميه فى مصطلحنا الحاضر تحليل الفكر البشرى من الوجهة السيكولوجية .

هذه الصعوبة التى ألمعنا إليها ، سنرى كيف أنها متجلية بأبين مظاهرها .

فإنه ليكفيك ، لإجراء التشريح فى الأعضاء الدماغية ، أن تقطّع أدمغة وتفصّلها وتجزئها ولا تخرج دراستك بعد عن كونها دراسة بيولوجية محضة . وأما لتعيين الوظائف الدماغية ؛ وأما للوصول إلى تحليل الفكر البشرى ، فدراستك للأفراد — وهى وحدها دراسة بيولوجية — لا تكفى أبداً . فإن الفيزيولوجيا الدماغية مستحيلة التحقيق بالاقتصار على الفرد ؛ لأن الظواهر الذهنية ، حينما تدرس فى الفرد ، تبدو آبقة أشد الإباق ، معقدة إلى أبعد حدود التعقيد ، مختلطة فيما بينها إلى أقصى حدود الاختلاط ، متداخلة غاية التداخل . أضف إلى ذلك ، أنها فى تطورها مكثفة ملمومة الشعث نظراً لقصر الأعمار الفردية . فلأجل أن تحصل فى شأن تلك الظواهر الذهنية على نظرة صادقة ، لابد لك من تضخيمها تضخيما لا يتأتى مع معاينة الفرد وحدها . وكذلك تخرج الفيزيولوجيا الدماغية من نطاق علم الحياة ملتمسة هذا التضخيم فى علم الاجتماع ، لأنها لا تستطيع — إذا أريد لها الاستمرار والاستكمال — أن تظل فى المستوى البيولوجى المحض . وينبغى ،لأجل أن تستطيع المطابقة بين الأعضاء والوظائف ، أن تضيف إلى المسلمات البيولوجية التى يحملها لها فحص الأدمغة ، مسلمات أخرى قد يمكن أن تصبح بيولوجية فى الدرجة الثانية ولكنها على كل حال مسلمات اجتماعية فى الدرجة الأولى لأنها لا تُحصَّل التحصيل التام المباشر إلا عن طريق البحث السوسيولوجى .

فى الحقيقة إنما نستطيع معاينة الظواهر الذهنية معاينة مضخمة على الوجه المطلوب ، إذا تدبرنا تطور الإنسانية لا تطور الأفراد . والواقع ، أن دراسة الإنسانية ودراسة تطورها هما بالضبط موضوع علم الاجتماع .

نعم إن علم الاجتماع علم أصيل ومستقل تمام الاستقلال بالنسبة للبيولوجيا ؛ كما أن البيولوجيا علم أصيل ومستقل تمام الاستقلال عن العلوم الفيزيوية الكيميوية . والعالم — فى نظر كونت — ليس قائماً على سلسلة وحيدة من الظواهر ، بل على سلاسل متعددة من الظواهر الميكانيكية والفيزيوية والكيميوية والحيوية والاجتماعية لا ينحل بعضها إلى بعض . والفكرة الإيجابية (التى تتمتع ، وحدها من بين أشكال الفكر ، بالصحة العلمية والبشرية) لا تستطيع أن تقيم بين تلك السلاسل صلة مادية ؛ ولئن استطاعت أن تلاحظ بين المبادئ المديرة للظواهر فى كل منها ، أو بين القوانين العامة السائدة فى كل منها ،

وحدة صورية (فتستطيع مثلا أن تشبه العطالة بالعادة) ، فذلك قصارى ما تستطيعه . ومن الواجب المحتم عليها أن تقر بوجود مسلمات فعلية فى رأس كل سلسلة من سلاسل الظواهر (هنا الحركة ، وهناك الحياة ، وهنالك الصلة الاجتماعية) . وكل من هذه المسلمات لا يمكن استنتاجها ولا التنبؤ بها ولا إيجادها من المسلمات السابقة التى أتت بها السلاسل المتقدمة .

نعم كل هذا مما يقول به كونت ؛ ولكنه يرى ، فى نفس الوقت ، أن كل سلسلة من سلاسل الظواهر المختلفة، مهما كان لا ينحل بعضها إلى بعض، فإن وجودها مع ذلك رهن بوجود سابقتها : الحياة مثلا شرطها المادة . فإذا أدركنا رأى كونت فى عدم انحلال سلاسل الظواهر بعضها إلى بعض ، ورأيه فى تعلق كل سلسلة بسابقتها ، هان علينا أن نفهم موقفه من علاقة علم الحياة بعلم الاجتماع وما ينجم عن ذلك من نتائج فى ميدان الفيزيولوجيا الدماغية .

زد على هذا أنه كلما ابتعدت الظواهر فى سلسلة من سلاسل الظواهر عن المسلمات الأساسية وأمعنت فى التعقد ، تبين للناظر فيها أن ربطها بما تقدمها مباشرة أمر مستحيل . فإذا انسلخت على أشكال النشاط البشرى المختلفة عدة عصور ، لم يعد لهذه الأشكال من صلة بشرائطها البيولوجية إلا من خلال التأثير الذى تتركه العصور السالفة فى العصر اللاحق ؛ ومن هنا لم يعد بالضرورة من الممكن تعليل هذه الأشكال إلا بالتأثير المذكور . غير أن الصلة ، فى مطلع البشرية ، بين الظواهر الاجتماعية وشروطها البيولوجية لا بد وأنها كانت مباشرة أكثر مما بعد ، لأن عمل العصور لما يَحـُل فى ذلك الوقت بين تلك الشرائط ونتائجها . وعلى مدى التاريخ البشرى ، لم يكن لشىء أن يتحقق فى المجتمع مالم يكن ممكناً من الوجهة البيولوجية بالنسبة للفرد . لأنه ما دام الحيوى شرطاً لازماً للاجتماعى ، فما هو واقع اجتماعياً لا بد وأن يكون ممكن الوقوع من الناحية الحيوية .

يتبين من هذا كيف أن تطور البشرية فى نظر كونت (ومرآته التاريخ والتقدم الاجتماعى الراجعان إلى السوسيولوجيا) يطلعنا بصورة غير مباشرة على بيولوجيا الأفراد أو فيزيولوجياهم الدماغية (لماذا لا نقول سيكولوجياهم؟) . ذلك لأن هذا التطور إذ يطلعنا على ما صنعه الإنسان عصراً فعصراً من الوجهة الاجتماعية

م على ما كان قادراً على صنعه من الوجهة الحيوية ، إنما ييسر لنا سبيل الوصول إلى تشكيله الدماغى والنفسى الذى هو بالضرورة مرآة وسعه وطاقته. ونضرب لذلك مثلا قانون الأحوال الثلاث . فإن هذا القانون الممتاز الذى يجرى عليه ، خلال العصور ، تطور العقل – خاصة – والنشاط البشريين لم يتيسر اكتشافه إلا بمساءلة التاريخ . ولكن هذا القانون لا يخضع لنظامه نمو البشرية فحسب بل نمو الأفراد أيضاً : كل إنسان يمر بالحال الإلهية ، فالميتافيزيائية ، قبل أن يصل إلى الحال الإيجابية (وهذه قد يبلغها الفكر ولما تبلغها المعارف) فطفولة البشرية تنير لنا نفس الأطفال ، ويفاعها ينير لنا نفس المراهقين ، وبلوغها الأشد ينير لنا نفس الراشدين .

على هذا النحو ، يتخذ هذا الرأى الأساسى شكلا معيناً لدى كونت يؤدى به إلى استخلاص كثير من النتائج . فى الجزء الأول من « السياسة الإيجابية » ، يضع كونت جريدة الوظائف الدماغية وما يوازيها من الأعضاء القائمة بها . وبالاستناد إلى مسلمات يعتقد أنها مستنتجة من تاريخ البشرية ومن اعتبارات يقول عنها سوسيولوجية ، تراه يحرر قائمة بالملكات الذهنية عند الإنسان، ويصنّف هذه الملكات ، ويرتبها ، ثم يخصص لها مراكز فى صفحة الدماغ ترمز ، بموضع كل منها بالنسبة لغيره ، إلى ذلك التصنيف والترتيب .

بالطبع ، نحن نعتبر عمل كونت هذا ، كما اعتبره معاصروه ، عملا مقضياً عليه منذ يوم ولادته . فقد جاء متقدماً على اكتشاف بروكا (Broca) بنحو عشر سنوات على الأكثر ، فتضاءل شأنه أمام الطرائق التشريحية التجريبية التى شرع بتطبيقها فى صدد تعيين المراكز الدماغية . ومع ذلك ، فقد كان كونت يثق بعمله ثقة راسخة بعيدة المغزى ، ويطمئن إلى أنه بهذا العمل وضع للنشاط الذهنى مذهباً فيزيولوجيا لابد وأن يكون مصداقه التشريح . حتى أن هذا المذهب الفيزيولوجى ليستطيع الاستغناء عن تأييد التشريح . ولو وجب استغناؤه عن مثل ذلك التأييد ، فإن قيمة المذهب لا تتضاءل من أجل هذا . لأنه يرى فيه خير فرضية تنسجم والحوادث ؛ والمراكز التى يفترض وجودها ليست فى حاجة للامتحان والتحقيق لأجل أن تكتسب قيمتها الرمزيه . فإن هذه القيمة آتية من جهة إعانتها للذاكرة على حفظ تصنيف الملكات ، ومن جهة تبريرها البيولوجى للترتيب المقترح لها .

ولكن لا نطل الوقوف عند هذه الهذرمات الفارغة التى يجد فيها المرء بحسب مزاجه مادة للضحك أو للبكاء . ولندع « الخرافة » التشريحية الفيزيولوجية التى بناها كونت ، مكتفين بالفكرة المديرة لها فحسب . إن علم الحياة ، أو على الأقل فرع هذا العلم الذى هو لنا أعظم دلالة من غيره (أى الفيزيولوجيا الدماغية) لا يستطيع أن يكمل إلا بمعونة علم الاجتماع وبعد علم الاجتماع . ولقد كانت المعرفة – إلى ما قبل هذا الطور من مذهب كونت – تمضى من العالم إلى الإنسانية خلال الحياة ؛ فأصبحت ومن المتعين عليها – لاستكمال البيولوجيا – أن تنعطف من الإنسانية إلى الحياة . فوجهة النظر الموضوعية – فى رأى كونت – هى التى تقوم على المضى من العالم إلى الإنسانية ؛ ووجهة النظر الذاتية هى التى ترجع من الإنسانية إلى العالم . فيمكننا أن نشير إشارة مقتضبة إلى أن الفيزيولوجيا الدماغية هى الجسر الواصل بين « التركيب الموضوعى » (Synthèse objective) الذى هو غرض « دروس الفلسفة الإيجابية » ، وبين « التركيب الذاتى » (Synthèse subjective) الذى أخذ يشغل فكر كونت منذ أن كتب « السياسة الإيجابية » . والسبب فى ذلك أننا ، إذا أردنا تأسيس الفيزيولوجيا الدماغية ، وجب علينا أن نعلل الحوادث الحيوية تعليلا يستند إلى الظواهر الاجتماعية . ولذلك قد يجوز أن تكون هذه الفيزيولوجيا ، فى ذاتها اعتباطية إلى أقصى حد مستطاع ، ولكن هذا لا يمنع أن يكون المبدأ الذى تعتمد عليه متصلا أوثق صلة بفكرة كونت ؛ اللهم إذا لم نقل – وهو قول غريب – إن كونت قضى الشطر الثانى من حياته فى إنكار ما أثبته فى شطرها الأول . والواقع أن حركة الأفكار التى أتينا على تلخيصها تمثل جزءاً رئيسياً من « النزعة الإيجابية التكاملية » بالوجه الذى شاءه كونت .

وعلى ما به فعلم النفس ، أو الفيزيولوجيا الدماغية على نحو ما يتصور كونت ، يأتى بعد علم الاجتماع ويقوم على أساس سوسيولوجى . إنه يستعير نتائج تاريخ الفكر البشرى التى هى نتائج علم الاجتماع على مصطلح كونت ، أو نتائج السيكولوجيا الجماعية على حد تعبيرنا ، فيهيء لتلك النتائج تعليلا بيولوجيا . فهو مؤدى المباحث التى تقدم النظر فى الإنسانية وفى الرهط على النظر فى الفرد ، حتى لتكاد تلك المباحث تحذف الفرد . وهو إذن لا يستطيع

أن يوفر لنا إلا معرفة بـ « الإنسان على وجه العموم » . وظاهر أن « الإنسان على وجه العموم » هذا إنما هو تجريد . إنه تجريد ، ليس فحسب ، لأن الإنسان المنفرد لا وجود له ؛ لأن البشرية وحدها هى الواقع الحقيقى ؛ لأن نمو الكامن من الاستعدادات البشرية فى كل فرد رهن بمحيط الفرد الطبيعى وبمحيطه الاجتماعى خاصة (فليس فى طاقة امرئ أن يكون كل ما فى وسع الإنسان أن يكون ، ولا الإنسان بكاف لتعليل ما يتحقق فى كل إنسان) . بل إن « الإنسان على وجه العموم » تجريد أيضاً فى الميدان الذى نعنى به هنا لأنه ، وهو مختصر البشرية ، يجمع فى حده المنطقى كل الصفات المشتركة بين الأفراد على حين هى لا تختص بأحد ، ولأنه نظراً للأسلوب المتبع فى فى الوصول إليه يطّرح من كل الناس الخصائص المميزة التى بها يكونون أفرداً . فالفيزيولوجيا الدماغية تجعلنا نعرف البشرية فى البشر ، كما يجعلنا علم الحيوان نعرف الهرية فى الهر . فلا هى تعرفنا بالأفراد ، ولا فى مكنتها أن تعرفنا بهم .

ومع ذلك فالأفراد موجودون ، ولا سيما بالنسبة لكونت . كيف لا وقد ازدادت فى فكرته أهمية المشاغل الدينية والأخلاقية (وهى حتما مضافة إليهم) (فإلام يرجع إذن اختلاف الأفراد فى فرديتهم) ؟

قبل كل شيء ، إن الشرائط المادية (كالمحيط الطبيعى) والشرائط البيولوجية (كالجنس والعرق) والشرائط الاجتماعية (كتقسيم العمل) ، باستمرار فعلها وتداخل تأثيراتها ، جعلت الكائنات الحية تتباين تبايناً متزايداً . ولكن هذه الانفصالات المتزايدة ليست خصائص للأفراد بقدر ما هى خصائص تميز الرهوط (كالعروق ، الجنسين ، الشعوب ، الحرف) . فلا يتحتم بهذه الانفصالات انسلاخ الفردى عن الجماعى ، ونحن لا نزال معها فى ميدان علم الاجتماع أو السيكولوجيا الجماعية .

الحقيقة أن مردّ الخصائص المجسدة التى يمتاز بها الأفراد بعضهم عن بعض ، ومردّ الشخصية لكل منهم إلى عضويتهم أى إلى تشكيلهم التشريحى الفيزيولوجى المتفاوت من فرد إلى فرد . ولبيان ذلك نقول :

إن الفيزيولوجيا الدماغية، التى أخذ بها كونت تعتبر منطقة مقدم الدماغ التى هى مركز العقل أو الذكاء متصلة بالعالم الخارجى عن طريق الأعصاب الحسية ؛ والمنطقة المتوسطة التى هى مركز النشاط أو الفاعلية متصلة به

عن طريق الأعصاب المحركة . أما المنطقة الخلفية التى هى مركز التأثُّر أو الانفعال فلا تتصل بالعالم الخارجى إلا بواسطة المنطقتين المتقدمتين ؛ وما صلتها المباشرة إلا بالأحشاء فقط .

فمن الوجهة الفيزيولوجية ، لهذه الأوصاف التشريحية نتائج جسيمة فى نظر كونت . إنها ، على تعبير أضبط ، الترجمة بلغة التشريح عن مشاهدات هامة اجتماعية أو نفسانية ؛ وكأنها ، بهذه الحيلة ، تتخذ هيئة تعليل الحوادث إذ تقتصر على وصفها بالفعل . وما دمنا فى صددها ، فلنقرأ فى هذه الترجمة النص الأصلى الذى تترجم عنه .

بما أن منطقتى مقدم الدماغ ووسطه على صلة مباشرة بالعالم الخارجى ، فالعقل والفاعلية فى كل فرد من الناس يتأثران ، على وجه الاستمرار ، بعمل الطبيعة والمجتمع . هذا العمل المطرد الخاضع إلى قوانين حتمية يعمد مباشرة إلى الفاعلية وإلى العقل فيفرض عليهما من الخارج اطراده وحتميته . وبما أن العقل والفاعلية يخضعان عند الجميع لتأثيرات واحدة ، فلا بد من أن يؤتيا أيضاً ثمرات واحدة عند الجميع . وبفضل هذه الموافقة المطبقة التى تحصل لدى الجميع ، من الاشتراك فى الصلة بالعالم الخارجى ، فإن مختلف مظاهر العقل والنشاط الفردية تنضم آثارها ، البعض إلى البعض ، فتتضافر وتقوى ، وينشأ عن عمومية هذه المظاهر وعن اطرادها وعن ثباتها وعن دوامها إمكان الإحاطة بها إحاطة بينة ، إلى جانب الدور الذى تلعبه والمحل العظيم الذى تحتله فى تطور البشرية الجماعى .

أما منطقة مؤخر الدماغ ، أى قابلية الانفعال ، فهى خاضعة للعمل المنظم الذى تقوم به المنطقتان الأمامية والوسطى ، أى العقل والفاعلية . فما حملته إليهما الطبيعة والمجتمع من نظام ومن تقدم يرتكس برد الفعل على الحياة الانفعالية . وبهذا الاعتبار تتدخل مظاهر هذه الحياة فى تاريخ البشرية وتتسجل فيه .

غير أن تلك المنطقة الخلفية ، التى هى مركز الانفعال ، تتلقى ، فى ذات الوقت وبصورة مستمرة لا تنقطع ، عمل الأحشاء المباشر الآتى . وهذا العمل الحشوى – الذى فيه من الجزئية وعدم الاطراد بقدر ما فى عمل الطبيعة

والمجتمع من اطراد وشمول – يختلف اختلافاً كبيراً من فرد إلى فرد ؛ فآثاره لا تمتد ولا تدوم . وبما أنها تختلف من فرد إلى آخر ، فإنها تتلاشى فيما بينها بدل أن تتضافر وتقوى . فكأن وزن هذه الآثار الانفعالية ، المختلفة من فرد إلى آخر ، على حال التعادل فى كفتى ميزان التقدم فلا يرجح ولا يشول ، ويلبث تطور البشرية خلواً من أى تأثير لها فبه . فبالنظر لطبيعة هذه الآثار التى نذكرها ، يستحيل على عالم الاجتماع أن يدرك عمل الأحشاء فى منطقة مؤخر الدماغ أى فى الانفعال .

على هذا النحو ، يداخل الحياة الانفعالية بصورة غير مباشرة تأثيرات ، خارجية اجتماعية أو مادية ، يتاح لها الدخول إلى حظيرة الحياة الجماعية . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، يداخل الحياة الانفعالية بصورة مباشرة تأثيرات فيزيولوجية ينعكس صداها فى المشاعر الفردية فقط ، دون أن تترك فى الحياة الجماعية آثاراً تدل عليها .

فنحن أولاء ، إذن ، قد انسقنا إلى أن نُرجع ما هو فينا فردى صميم إلى هذه التأثيرات الأخيرة وأفعالها . فإذا نظرنا إلى مجموع الحياة الذهنية ، وجدنا العقل والفاعلية (وحتى الانفعال من حيث أنه يخضع لهما) قابلة لتأثيرات الحياة الجماعية ومستعدة ، بالمقابل ، لأن تشارك فيها . فلا يبقى للفردية المحضة من ميدان خاص إلا ميدان تلك الارتكاسات الحشوية الدماغية ذات الصفة الانفعالية . وهى من حيث انقطاع صلتها بالعالم الخارجى ، ومن حيث اضطرابها المنبث المتفرق المتشعب تأبى أى تدخل منظم من الخارج ولا تترك فى الجماعة من تأثير ملموس ..

هذه هى المشاهدة التى انتهت بأوغوست كونت إلى أن يجنح لتعديل تصنيفه للعلوم وإلى أن يضيف إلى الرياضيات ، والفلك ، والفيزياء ، والكيمياء ، وعلم الحياة ، وعلم الاجتماع ، علماً سابعاً أخيراً سماه علم الإنسان أو العلم المعنوى (Morale) .

بالطبع إن علم الاجتماع لا يستطيع أن يعرف من النشاط الذهنى ولا أن يدرس إلا المظاهر التى ينعكس أثرها فى التطور الجماعى . فالذى يدخل إذن فى الميدان الخاص بعلم الاجتماع إنما هما الحياة العقلية والحياة الفاعلة ؛ وبفضل انعكاس صداهما فى التطور ، يستطيع العلم أن يتناولهما بالدراسة .

أما الحياة الانفعالية ، فليست داخلة فى نطاق علم الاجماع إلا بواسطة الحياتين اللتين سبقت الإشارة إليهما ، وإلا بقدر ما تخضع الحياة الانفعالية لعمل هاتين الحياتين المنظم ، ذلك العمل الذى يجعلها قادرة على إدخال آثارها الجماعية فى مجرى التاريخ . أما ما كان من الحياة الانفعالية قائماً على الارتكاسات الحشوية الدماغية فحسب ، فهو فردى محض ، وطبيعته فردية ، فلا يكاد يتجلى فى الحياة الجماعية إلا على صورة تغيرات عابرة ، ولا يناله البحث السوسيولوجى . ولهذا ، إذا لم يكن بين يدينا لدراسة الحياة الذهنية إلا علم الاجتماع ، بقى ميدان من ميادين الحقيقة الواقعية مغلقاً إلى الأبد فى وجه المعرفة الإيجابية : وهو ميدان الظواهر الحشوية الدماغية ، أى ميدان الظواهر الفردية المحضة . وعلى ذلك ، يفسد حتما على الطريقة الإيجابية طمعها فى نيل جميع الواقع بنظرة واحدة . فلأجل الحرص على الصفة الاستنفادية لهذا المذهب ، من الواجب إذن تصور علم سابع يبحث فى الارتكاسات الحشوية الدماغية (réactions viscéro-cérébrales) فيبحث تبعاً لهذا ، فى الفرد .

الآن ، أى محل يجدر أن يتبوأ هذا العلم السابع بين العلوم ؟ معروف أن العلوم مرتبة فى تصنيف كونت بحسب عموميتها المتناقصة وتبعيتها المتزايدة . فالظواهر الحشوية الدماغية أو الظواهر الفردية هى ، من جهة ، أخصّ الظواهر الطبيعية وأعقدها ؛ ومن جهة أخرى ، أشدها تبعية لغيرها لأن الفرد واقع تحت تأثير المحيط المادى والمحيط الحيوى والمحيط الاجتماعى : فدراسته لا بد وأن تأتى إذن متأخرة . والعلم السابع الذى أفرده كونت عن غيره ينبغى له ، عنده ، أن يتخذ مكاناً ، لابعد البيولوجيا فقط ، بل بعد السوسيولوجيا أى فى نهاية تصنيفه ، باعتباره أعقد العلوم وأكثرها توقفاً على غيره ثم باعتباره أصعب الجميع استواءً على القواعد الإيجابية .

لقد كان كونت قانعاً بأنه ، لأجل أن يصل إلى غايته العليا وهى بعث الإنسانية ، لا بد أن يشرع بالعمل على ظفر الفكر الإيجابى فى كافة الميادين ، ولا بد من أن ينجز توحيد المعرفة فى ظل ذلك الظفر ؛ وبدون توحيد المعرفة ، لا أمل مطلقاً فى نجاح معنوى ولا اجتماعى . ولقد كان فى ذات الوقت لجوجاً فى الوصول إلى غرضه ، ولشد ما وصف كثيراً من الأبحاث العلمية بالعبث و بالحقارة

و . . . بالإجرام . ولهذه اللجاجة والقناعة فعل فى الموقف المزدوج الذى وقفه من العلم السابع . فهو يصدع بضرورة هذا العلم ، ولكنه لا يريد أن يؤخر فى أجَل تحقيقه بإطالة الوقوف على تفاصيل تأسيسه .

(ا) فمن جهة لا مندوحة من العلم السابع ، الذى يأتى عقب علم الاجتماع ويبحث فى الفرد ، لأجل إغلاق الدورة الإيجابية وجعل الواقع جميعه داخلا فى نطاقها . يقول :

« إنما يتحمل المرء نير النظامين المادى والحيوى خلال النظام الاجتماعى. ويزيد فى عبء هذا النير على الفرد التأثير الذى يمارسه على المجموع المعاصرون وحتى الأسلاف . . . أضف إلى ذلك أن هذا النقل غير المباشر يغدو مطابقاً تمام المطابقة للناموس الأساسى (ناموس التنصيف الطبيعى) ، إذا فرق المرء بين النظام الفردى والنظام الاجتماعى المحض (أى الجماعى) ، بعد زيادة درجة نهائية على ترتيب المظاهر العام ، وبالرغم من أن هذه الدرجة الجديدة هى فى الاختلاف عن سابقتها دون اختلاف بقية الدرجات واحدة عن واحدة ، فإنها تعقب ما قبلها — كما هو الأمر فى جميع الحالات — على اعتبار أنها أخص الجميع وأشد الجميع تبعية . وسأبين فى مناسبات عديدة مبلغ الأهمية فى أن نمد ، حتى هذا الحد الآخر ، السلسلة الكبرى التى تبدأ بالعالم منظوراً إليه فى أوسع مظاهرة وتنتهى بالإنسان منظوراً إليه فى أخص هيئة وأضبطها . إن هذا التكميل النهائى فى ترتيبى الموسوعى إنما يجب أن ينفع هنا لإطلاق الملاحظة السابقة فى حق العلاقات السوية القائمة بين جميع النظم الطبيعية . فى الواقع أن كل واحد من هذه النظم خاضع للنظام المتقدم عليه بصورة موضوعية ، ومتلق منه أهم ما تركته النظم السالفة من تأثير فيه » .

إن البيولوجيا ، التى لا تدرس فينا إلا الحيوان ، « ليس من موضوعها معرفة الإنسان الفردية ، بل الدراسة العامة للحياة منظوراً إليها ، على الأخص ، فى جملة المتمتعين بها من الكائنات . » فإذن « دراسة وجودنا الفردى » ليس من شأن البيولوجيا . « إلا أن سلفى الجليل غال (Gall) أنهى فتح الطريق التى وجب لها أن تؤول — بعد أن هيأها كابانيس (Cabanis) ولوروا (Leroy) إلى تنظيم دراسة الإنسان الحقيقية تنظيما نسقياً ، وذلك بالجمع حتما بين النفس والجسم فى معرفة إيجابية . إن مدى هذه الثورة العلمية لمّا يدركْه حق الإدراك

لا الأطباء ولا الكهنة . ولم تقدر هذه الثورة حق قدرها قبل تأسيسى علم الاجتماع ، ذلك التأسيس الذى اختتم التهيئة الموسوعية التى يستدعيها خروج الأنثروبولوجيا الحقيقية إلى حيز الوجود . ومن الواجب أن يحتفظ باسمه المقدس الذى هو الأخلاق . أما وقد تم هذا الشرط النهائى ؛ أما وقد أخذت نفسى ببناء النظرية الدماغية السليمة بناء ذاتياً ، فقد أصبحت الدرجة السابعة والأخيرة من سلم الترتيب التجريدى الأكبر معروفة الوصف مثل سائر الدرجات . واختلافها عن سابقتيها الاثنتين ، فى كونها مزجتهما مزجاً صميماً . فعلم الاجتماع إذ يرى البيولوجيا آخذة فى تخطيط دراسة الوجود البشرى تبعاً لدراسة الوظائف النباتية والحيوانية ، يأتى على أثر ذلك ويعرفنا بأوصافنا الفكرية والأخلاقية (ذكاء وفاعلية) تلك الأوصاف التى لا تصبح قابلة قبولا كافياً للوزن والتقدير إلا فى عنفوانها الجماعى . فالعلم النهائى الحقيقى ، أعنى العلم المعنوى يستطيع أن ينظم تنظيما نسقياً المعرفة الخاصة بطبيعتنا الفردية حسب مزج مناسب بين وجهى النظر السوسيولوجية والبيولوجية اللتين ترجعان بالضرورة إليه . وما عدا هذا العماد الاستنتاجى ، يقتضى هذا العلم مباشرة ، كالعلوم الأخرى ، استقراءات خاصة به . . . وإنما نشأ فيه مثل هذه الضرورة من أن العلم السابق يضرب الذكر صفحاً عن التفاعلات المستمرة بين ما هو مادى وما هو معنوى فى الإنسان من جراء العلاقات الضرورية القائمة بين الأحشاء النباتية والأعضاء الانفعالية (للدماغ) . فإن هذه الاضطرابات الفردية ، فى الواقع ، لا تغير تغييراً محسوساً فى الوجود الجماعى وكلما نما هذا الوجود ، قل شأنها فيه . إن تبادل وقع التأثير القائم بين بعض تلك الاضطرابات وبعضها الآخر لدى الأفراد لا يُبقى من وجود ، فى السوسيولوجيا ، إلا للأوصاف الجماعية حقاً بما لها من تأثير دائم هذا... هو السبب فى كون الأنثروبولوجيا أخص من علم الاجتماع نفسه وأشد تعقيداً . »

« إن العاطفة تشكل . . . المجال الأساسى للعلم المعنوى ، نظرياً كان أم عملياً ؛ لأنها تسود الوجود ، وتهدى السلوك . وإلى هذا العهد ، لم تجر لها دراسة نسقية ؛ اللهم إلا ما كان من محاولة تخطيطية بل تمهيدية جرت أولا فى علم الحياة بصورة مباشرة ، ثم فى علم الاجتماع بصورة غير مباشرة حيث الذكاء والفاعلية يحتلان مقام الصدارة . وأن العلم المعنوى وحده هو الذى يستطيع أن يقدر العاطفة قدرها مضيفاً إلى دراسته ، لا تأثير العالم والمجتمع فحسب ،

بل ما ينشأ عن الأحشاء النباتية من ارتكاس عاطفى لا يقام له وزن فى أى موطن من مواطن العلم الأخرى . ولقد كان لا بد من استبعاد هذه العلاقة الصميمة بين الوجود الجسمانى والتركيب الدماغى : فى علم الحياة لأنها سابقة للأوان ، وفى علم الاجتماع لأنها غير محسوسة تلقاء النظام الجماعى . ولكن تلك العلاقة تتخذ فى دراسة النظام الفردى النهائية أهمية رئيسية (نظرية وعملية) ؛ وبدونها تفلس هذه الدراسة إفلاساً تاماً . على هذا النحو ، يتم إدراكنا مبلغ ما بين العلم المعنوى وعلم الاجتماع من اختلاف حقيقى ، ومبلغ تفوق الأول — سعة ومنزلة — على الثانى بالضرورة ، رغم أنه — موضوعياً — متوقف عليه . » اه

(ب) ومن جهة أخرى ، بما أن القلب والحياة الانفعالية اتخذت فى المذهب أهمية متزايدة ، وبما أن النزعة الإيجابية لا تستطيع أن تحقق هدفها بأكمله إلا إذا جعلت النظام والانسجام يتغلغلان إلى الحياة الفردية ، فإن كونت ربما لم يعترف بضرورة امتداد الجهد العلمى إلى الفرد نفسه من أجل غرض نظرى فقط — هو إغلاق الدورة الإيجابية — ؛ بل من أجل غرض عملى — وهو تعيين قواعد إيجابية للعاطفة والسلوك — . غير أن من المهم فى علم معقد هذا التعقيد أن يوقف فيه عند الأساسى ، وأن يقتصر على التحريات التى تتطلبها حتماً مقتضيات العمل ، وأن يوصد الباب أمام ضروب الفضول الفارغة التى ليس من ورائها نفع لأنها تستغرق العقل على حساب الفاعلية . فوجهة النظر العملية طغت هنا نهائياً على الوجهة النظرية ، وكأن العلم السابع — من دون سائر العلوم — قد حظر عليه حظراً لم يجر مثله على غيره أن يتجاوز نطاق التطبيقات الإنسانية الممكنة . فلامجال فى هذا العلم لمعرفة كل شىء عن الفرد ؛ وإنما يتعرف على ما لابد منه لتنظيم خلق الفرد تنظيما إيجابياً . فإذا انقضت حاجة المشرع الأخلاقى من هذه المعرفة ، فليس للعالم أن يزيد عليه فى المطلب ، وأن يذهب فى مباحثه شأواً أبعد . ولو اقتضى لتأسيس « شريعة الإنسانية » أن يمضى كونت بالعلم السابع أبعد من الحد ، للزم كونت أن يقتصر على دور أرسطاليس دون أن يلبس حلة بولس الرسول . ولكن فكرته وحياته قد كانتا تفقدان فى نظره معناهما ووحدتهما . ولذلك كان على كونت (وقد فسح المجال فى تصنيفه لعلم الإنسان ، وعزم على اختتام عمله وتتميمه) أن يتسلح بالحيطة ، وأن يقتر فى قياس الميدان الممنوح لهذا العلم الوليد ، وأن يقصر

حدوده على القضايا التى يأنس من نفسه استطاعة حلها بحلول مهيأة لديه. يقول : « على الرغم من أن واجب علم الاجتماع أن يبنى نظرية النظام الأهلى قبل نظرية النظام السياسى ، فإن الحالة الأولى هى أشد إثارة للمشاكل العلمية وهى التى تحتوى على أعظم الضلالات العملية . ومثل هذا الفرق يظهر فيما إذا أريد مد دراسة النظام البشرى الإيجابية إلى نطاق النظام الفردى المحض ، الأمر الذى لايصبح غير مستغنى عنه إلا تلقاء المدلولات الرئيسية . والواقع أن فى هذه الحال الأخيرة من التعقيد ما لايوجد فى أية حالة أخرى ، نظراً لما نالها من تأثيرات أشد تبايناً وأكثر عدداً ؛ تأثيرات قلما تظهر على آثارها مسحة الاطراد »

وخاتمة المقطع الطويل الذى أتينا الساعة على سرده تحرم على علم الإنسان أن يطيل الوقوف فى الفرد عند ما لا يهم العمل . فهى أبين دلالة وأشد صراحة . إذ جاء فيها : « ومع ذلك فبتسمية هذا العلم « الأخلاق » ، يوطن الباحث نفسه على ألا يتلمس فيه إلا أسس السلوك البشرى ، مستبعداً إلى غير رجعة باطل التأملات النظرية من حيث أنها أصعب التأملات على الإطلاق . »

مهما يكن من أمر ، فإن القدر الذى نعلمه الآن عن رأيه يجيز لنا التلخيص . لئن لم توجد السيكولوجيا فى تصنيف كونت ، فالقضايا التى نقول عنها سيكولوجية لم تفت مباحثه ، بل ، على العكس ، وردت على ذهنه ، وفرضت على تفكيره فرضاً . ولكنه نظر إلى هذه القضايا من وراء زاوية جديدة فبدلا من أن ينظمها فى سلك واحد من الأبحاث ، فرقها فرقاً متعددة . وعلى الرغم من أنه نفى السيكولوجيا من حيث المبدأ ، فإن الرأى الذى رآه فى طريقة التصدى للمسائل السيكولوجية وحل تلك المسائل رأى متسق يمكن أن نترجم عنه بلغة عصرية على النحو الآتى :

لا يوجد علم نفس واحد، بل ثلاثة علوم نفس. أو إن علم النفس يضم ثلاثة فروع متميزة تختلف فيما بينها فى الموضوع والنهج ، فهى إذن مستقلة :

فهناك ، قبل كل شيء ، السيكوفيزيولوجيا التى تختص ببحث الوظائف الحسية الحركية . وهى علم بيولوجى محض ؛ والظواهر النفسانية فيه تجد مباشرة مفتاحها وعلة وجودها فى الشرائط الشكلية (morphologiques) والوظيفية (physiologiques) دونما حاجة للجوء إلى اعتبارات أخرى أو إلى تأثير

الحياة فى المجتمع . فمهما تعاقبت الأجيال مثلا ، ومهما اختلفت الشعوب والحضارات ، فإن تهييج الطبقة الشبكية ، عند الأفراد الأسوياء من الوجهة الفيزيولوجية ، يبعث حتما على حصول إحساس أولى ؛ وعضلات هؤلاء الأفراد تستجيب ، دائماً وعلى نحو واحد ، للتحريضات العصبية المتماثلة .

ثم تأتى السيكوسوسيولوجيا ، وهى علم لنفس الإنسان كما يوحى به التاريخ والحياة الجماعية . هذه السيكولوجيا تصدر عن علم الاجتماع ؛ وبدونه يستحيل وجودها . على أن علم الاجتماع إن كان شرطاً لها ، فقد تكون هى فى نفس الوقت مؤداه الأساسى . فهى سيكولوجيا للنوع ، أو سيكولوجيا نوعية ، لا علم نفس للجماعة أو علم نفس جماعى ؛ لأنها فى الحقيقة إنما تحمل إلينا علم نفس « الإنسان على وجه العموم » ، ما دامت الإنسانية تضخيما هائلا للفرد ، وما دام لا يوجد إلا طبيعة إنسانية واحدة ، وما دام « الاجتماعى » استطالة « الحيوى » وليس بينهما من تناقض . ولكن ، إذا كانت الحياة الاجتماعية تتيح لنا إدراك « الإنسان على وجه العموم » فعلينا ألا نجهل أن مختلف صفات الفكر البشرى متفاوتة الوضوح والجلاء بتفاوت العصور . ولهذا إذا أردنا التعرف على ميكانيكية من الميكانيكيات النفسية أو على وظيفة من الوظائف ، كان خليقاً بنا أن نتوجه إلى ما فى تطور الإنسانية من أزمنة ممتازة اختصت بتجلى تلك الميكانيكيات أو الوظائف . ففيما يتعلق بالمنطق مثلا ، الدور الوثنى (الفيتيشى) هو خير منير لنا عن منطق العواطف ، ودور الشرك عن منطق الصور ، والتوحيد عن منطق الإشارات . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى علينا ألا ننسى أن « الإنسان على وجه العموم » إنما هو تجريد من وجهين : فأولا ، من وجهة النظر الفردية ، لا نجد إلا أفراداً ، و « الإنسان على وجه العموم » كائن فى كل منهم ، دون أن نجد عنه نموذجاً خالصاً كاملا قائماً بنفسه . وثانياً ، من وجهة النظر الجماعية لأن الإنسان لا يوجد منعزلا ، وشخصيته الذهنية لا تجد فيه بذاته شروط نشاطها وحتى وجودها ؛ فلا يعقل « الإنسان على وجه العموم » إلا بالإضافة للمحيط الاجتماعى الذى بدونه لا يكون ، لأنه هو المصور له ، وبواسطته يتلقى تأثير المحيط الكونى والمحيط الحيوى .

وأخيراً هناك سيكولوجيا فردية محضة . وهذه قد يكون كونت اشتغل

بتضييق مجال فصولها ، وسترها باسم « العلم المعنوى » . إلا أنه أشار إليها أوفى إشارة وأبينها . هذه السيكولوجيا الفردية التى تطابق إلى حد ما ما نعرفه بعلم الطبائع (Ethologie) أو السيكولوجيا الفرقية (différentielle) ربما كانت منوطة بالفرعين السابقين ، بمعنى أن الظواهر التى تدرسها هى نتيجة فى كل فرد لتلاقى الخصائص البيولوجية بالمميزات الذهنية التى تكسبها الجماعة أفرادها على هيئة واحدة ، أى هى أثر لتلاقى الكائن الفيزيولوجى بالكائن الجماعى . إلا أن هذه السيكولوجيا الفردية مستقلة عن السيكولوجيا الفيزيولوجية وعن السيكوسوسيولوجيا باعتبار أن كل واحدة من هاتين الأخيرتين لا تكفى وحدها فى تعليل مفصل الذهنيات الفردية ، ولأنه لا بد لبلوغ هذا التعليل من معارضة مسلمات كل منهما بعضه ببعض ، وهى معارضة ليست من شأنهما .

إن رأياً فى السيكولوجيا من هذا النوع ليلقى ضوءاً على النهج الذى تنهجه . والحكم الذى أصدره كونت ، منذ البدء ، على « العيان الباطنى » لم يظل حكماً « أفلاطونياً » : فإن كل معرفة قد تفترض ولا شك « تحرياً » للحوادث ؛ ولكن لأجل أن يكون هذا التحرى إيجابياً ، عليه أن يكون فى علم النفس وفى غيره من العلوم « عياناً خارجياً » (Extrospection) . ذلك لأن غرض السيكوفيزيولوجيا إنما هو ربط الحالات الذهنية بشرائطها الفيزيولوجية الموضوعية ؛ ولأن الحوادث الذهنية فى علم النفس الجماعى وفى علم الاجتماع لا تدل على نفسها إلا بآثارها الخارجية ؛ ولأن تأمل الأنا فى علم النفس الفردى لا يكفى فى الإفادة عن الصفات الفرقية التى تميز الأفراد فيما بينهم . فلا يبقى فى ميدان السيكولوجيا الواسع من مجال للعيان الباطنى إلا مجال شعورنا الخاص ، وهو ميدان جد محدود . ولولا ذلك العيان ، لاستحالت علينا مشاهدة الحوادث التى تدور فى الشعور . أما تحليل تلك الحوادث وتعيين أسبابها ، فلا ينفع فيهما اللجوء إلى مساعدة العيان الباطنى ، لأن حوادثنا وحوادث غيرنا منوطة بما نخضع له من شرائط فيزيولوجية واجتماعية . فالعيان الخارجى وحده هو السبيل إلى معرفتها لدينا ولدى غيرنا .

وختاماً ، فإن « الإنسان على وجه العموم » الذى يدرسه علم الاجتماع وذلك الفرع من علم النفس التابع تبعية مباشرة لعلم الاجتماع ، هو بالنسبة

لنا موضوع علم النفس العام ، على نحو ما هو مقرر فى المطولات ومسجل فى البرامج .

يؤخذ مما تقدم أن كونت يلحق بعلم الاجتماع (أو السيكولوجيا الجماعية) معظم المواد التى ترجع عادة إلى علم النفس العام ، ويميز فى السيكولوجيا ثلاثة أنحاء متوالية فى البحث يصنفها على النظام الآتى : علم النفس الفيزيولوجى ، علم الاجتماع وعلم النفس الجماعى ، علم النفس الفردى . وإذن فهو يجىء للمشكلة المزدوجة التى كنا أثرناها ، بالحل الذى آل بنا الأمر أن نصل إليه . لا جرم أننا نعلم ، منذ عهد باسكال وديكارت ، أن الذى يحملنا على القناعة فى ميدان العلم إنما هو العقل ، العقل وحده ، لا السلطة . ولكن سلطة الرجال آتية فى بعض الأحيان من سلطان عقلهم . وإنه من المطمئن لنا أن نلاحظ منذ خطوتنا الأولى أنه لئن لم يكن لما سنتخذه من فرضيات فى العمل عماد من العقل المحض ، فإن لها ، فى أيسر الأمر ، لسنداً من عقل كعقل أوغست كونت .

الباب الثانى

وجهة نظر دوركايم

فى خاتمة القرن الماضى وفى مطلع هذا العصر ، عنى اثنان خاصة من المؤلفين فى فرنسا هما تارد (Tarde) ودوركايم (Durkheim) بدراسة الحياة الذهنية للإنسان ضمن المجتمع . وسرعان ما ذاع صيتهما ، وكان لكليهما تأثير كبير . أما دوركايم فقد قوى تأثيره واستمر بفضل تأسيس « مدرسة » هى المدرسة الاجتماعية الفرنسية . والمجلة التى أنشأها هذا « المعلم » فى سنة ١٨٩٨ بعنوان السنة الاجتماعية (Année Sociologique) لا تزال لسان تلك المدرسة الناطق .

إن محصل تآليف تارد ودوركايم هام فى نفسه . ولسوف تزداد هذه الأهمية بالنسبة إلينا ، إذا ما توصلنا إلى إيجاد نقاط مشتركة بينهما وإذا ما ألفيناهما متفقين على إيصاءنا بإناطة جزء من السيكولوجيا العامة بعلم النفس الجماعى وتقديم هذا الأخير على السيكولوجيا الفردية . فإن اتفاقاً كهذا ذو مغزى كبير ويكاد تحصل به القناعة ، ذلك لا لأن التعارض بالغ بمذهبيهما حد المعاكسة والمناقضة فحسب ، بل من جهة أن فكريهما ومزاجيهما من التنافر بحيث يعسر أن يتصور مزيد عليه .

لقد كان فى حياة تارد المسلكية أمور غير منتظرة . فالمرء يندر أن يشرع بالانتساب إلى صف « علمى » عال يعد لدخول « مدرسة الفنون المتعددة » (Polytechnique) ، ثم يصبح قاضياً فى الريف ، وينتهى أستاذاً فى « كلية فرنسا » (Collège de France) . وكان فى حياة تارد أيضاً « وقائع » . فهو لم يقض كامل هذه الحياة فى عالم الألفاظ يتكلم ويكتب . لقد كان مستنطقاً فى سارلا (Sarlat) فقام بتحقيقات واستجوابات ، ثم مديراً فى وزارة العدلية ، فمارس الحكم فى باريز ، واتصل بالحوادث وبالناس ، وعرف ما فيها وفيهم من مقاومة ، وكان عليه أن يتخذ قرارات

فى كل لحظة ، وأن يضطلع من جراء هذا بمسئوليات مجسدة . وأما نشاطه الفكرى فلم يكن محصوراً فى ناحية ، بل كان قرض الشعر لديه وكتابة ملهوات خفيفة ، بمثابة هواية المصور اينغر (Ingres) للكمان ! ولطالما استرسل فى عمله العلمى المحض إلى فكر جوال متشرد تستخفه نزوات الحرية . فهو محب للمغامرات ، ولوع بالمواربات ومزال القدم ، شغوف بفضفاض الأقيسة ، ميال إلى التعميمات التى لا حد لها . وكانت الميتافيزياء سهلة المركب عليه . فنزعته الفردية العنيدة لم توح له فحسب بمفاهيمه الرئيسية فى علم النفس وعلم الاجتماع ، بل قادته إلى مذهب مونادى جديد (néomonadologie) يتفق فيه وليبنز على جعل المونادات لب الحقيقة الواقعة ، ويختلف عنه فى فتح نوافذ هذه المونادات على الخارج : أن كان ينبغى أن يحل « التقليد » محل « التناسق الأسبق » . ولم يكن لدى تارد وسواس النظام ولا المنطق . فهو يدون رؤوس أقلام ، ويكتب مقالات ، فيجمع ما بين هذه وتلك ، ويضع لها بعض الروابط ، ثم يصنع من ذلك كتاباً . وأخيراً فإن نزعة الهواية لديه (dilettantisme) تسمح له بالابتسام ، وتملى عليه إزاء المواضيع الوقورة ما فيه طعم النكتة من رشيق الحكم . فتراه يقول مثلا : « فى إطاعة الواجب فضيلتان كبيرتان : انصراف المرء عن التنبؤ ، فى غالب الأحيان ؛ وعن النجاح ، فى جميع الأحيان . »

أما حياة دوركايم المسلكية ، فلا تعدلها فى الاطراد والسواء حياة . شاء أن يكون ، فكان ولبث ، أستاذاً . وأنت لو نظرت بعين المشاهد ، لما رأيت إلا فى النادر حياة على مثل هذه انغلاقاً فى وجه الوقائع اليومية ، حياة ظلت أفعالها (فى ذاتها ومن جهة نتائجها) مستمرة على الاحتفاظ بوصفها التأملى الخالص . وقلما ترى تآليف أشد كظاظة ، وانطواء على الذات ، وجهلا لأى شطط عن الموضوع ، وقوة من تلقاء وحدتها المستغرقة . لقد كان إيجابى النزعة ، بل عقليها كما كان يطيب له أن يعلن ، مأخوذاً بالعلم وبما فيه من ضبط ، عدواً لدوداً لما بعد الطبيعة يخشى منها إعادة الكرة بعد أن انهزمت . فعزم منذ اللحظة الأولى على أن يجعل من السوسيولوجيا ، آخر الأمر ، علماً كسائر العلوم ؛ ولم يصرفه بعد ذلك صارف عن غايته . فوضع فى السعى إليها جماع الوقدة النسقية التى يفيض بها تفكير أوتى من ملكة الحجاج

وصلابة الوثوق ما حمل الخصوم على أن يصموه بـ « السفسطة » و بـ « الكلام » . والواقع أن مسحة الوقار شبه الديني على فكره غير متزحزحة حيثما كان . ولئن عرضت فى كتاباته مواقف تجلى فيها الحماس أو الغضب أو الخشونة ، فما أذكر أنى وقعت فيها على ابتسامة .

على هذا النحو ، لم يفطر تارد ودوركايم فطرة تتيح لهما التفاهم . أضف إلى هذا أنهما تناولا فى الوقت ذاته على وجه التقريب وكادا أن يكونا اكتشفا المشاكل عينها ، وأنهما ربما لقيا من هذه الصدفة بعض الاستياء . وعلى ما به ، فقد قامت بينهما – وللمزاج دخل فى الأمر – خصومة من جراء ذلك دفعت بهما إلى رفض كل مصالحة ، وإلى توسيع الهوة بين الرأيين ، وتراشق التهم فى المناسبات : فكان تارد يقذف دوركايم بالسكولاستية ، وكان دوركايم يرمى تارد بالأدب الفارغ . وهذه اليرميات تعد بمثابة شتائم حين تصدر عن باحثين واجبهما الأول أن يتلمسا قصد السبيل فى سلوكهما بين هاتين المفازتين المهلكتين .

إن ما قدمناه ليكفى فى التنبيه على النفع الذى نجنيه من تفحص آراء تارد ودوركايم ، إذا ما أتاحت لنا المقارنة أن نكشف – رغم ما لا يزال نافخاً فى نار عداوتهما – عن اتفاق هذه الآراء ، إن لم يكن من حيث الحاصل فلا أقل من حيث الشكل ، على النقاط التى تعنينا .

لو أردنا أن نتقيد بالنظام الزمانى ، لاتخذنا تارد بداءة لنا . لأنه ولد فى سنة ١٨٤٣ أى قبل دوركايم بخمس عشرة سنة ، وشرع كذلك بالكتابة لبضع سنوات خلت قبله . ولكن سهولة العرض تقضى علينا بقلب هذا النظام : فإن دوركايم من طبقة كونت وقد قال عنه إنه « خير معلم » ، فمن الطبيعى أن تأتى دراسته تلو دراسة كونت بصورة مباشرة .

قلنا إن الفكرة الأساسية التى صدر عنها دوركايم هى أن يجعل من السوسيولوجيا ، آخر الأمر ، علماً كسائر العلوم . فعلوم الطبيعة جميعاً علوم أشياء . ولا بد لكل علم خاص من غرض خاص به ، أى من موضوع أو من حقيقة تفرض على عياننا من الخارج ، ولا تنالها معرفتنا إلا بالطريقة الموضوعية . والعلم ، العلم الحق ، لا يمضى من الأفكار إلى الأشياء بل على العكس ، من الأشياء إلى الأفكار . وصحة العلم ، وشدة ضبطه ، وقيمته ،

جميعها رهن بهذا القيد . إذن ، فلأجل أن يتيسر قيام علم اجتماعى علمى ، ينبغى أن تكون هنالك طائفة خاصة من الأشياء تستطيع السوسيولوجيا أن تكون علماً لها ، يجب أن توجد أشياء اجتماعيه لا تستطيع أن تنحل ولا أن ترتد إلى أى نوع آخر من الأشياء . فإذا كان هنالك ، فى الواقع ، أشياء اجتماعية من هذا النوع ، فباعتبار كونها أشياء ، لا تستطاع معرفتها إلا من الخارج ولا تعود ، بالتالى ، دراستها إلا إلى الطريقة الموضوعية . فالسوسيولوجيا ، والحالة هذه ، تتخذ مكانها بين علوم الطبيعة ، ذلك بأنها تنى من جميع الوجوه بتعريف هذه العلوم : فإن لها طائفة خاصة من الأشياء تشكل موضوعاتها وهى لا تعول فى دراسة هذا الموضوع إلا على الطريقة الموضوعية .

إن الحوادث الاجتماعية لتضغط علينا ، وتقاومنا . وإننا لنلقى فى النفاذ إليها مثل العنت الذى نلقاه فى النفاذ إلى الأشياء المادية . فيستحيل علينا تغييرها على هوانا ودون أن نلقى بالا لنواميسها الخاصة، مثلما يستحيل علينا أن تكون لنا الغلبة فى مقاومتنا لحوادث الطبيعة وفى خروجنا على سنة العلة والمعلول . فالحوادث الاجتماعية هى إذن أشياء ، ولها فوق ذلك صفات قائمة بذاتها (sui generis) تميزها من الأشياء الأخرى . وعلى ذلك ، لا ترجع دراستها إلى علم الحياة ولا إلى علم النفس ، وإنما إلى علم جديد هو علم الاجتماع وينبغى لهذا العلم ، وهو يعالج موضوعه معالجة الأشياء وينظر إليه من الخارج ، أن يتخذ الطريقة الموضوعية حتى يتيح لنا الوصول إلى نتائج سليمة من الوجهة العلمية ، نتائج لا يُتَوَصَّل إليها بغير هذا المنهج . هذا ما اجتهد دوركايم فى البرهان عليه والاحتجاج له بالفعل خلال كتبه جميعاً .

غير أنه إن كان فى علم الاجتماع أشياء ، فهى أشياء من نوع خاص ، هى أشياء فريدة تماماً ، لأن من شأنها أنها بشرية ، وذهنية تبعاً لذلك . فإن ما يكتشف آخر الأمر وراء كل الحوادث الاجتماعية ، وكل الأوضاع ، وكل المنظمات ، وكل المظاهر الاجتماعية إنما هو أبداً وحيثما كان أنحاء جماعية فى الشعور وفى القول وفى الفعل مشتركة بين أعضاء الرهوط الاجتماعية قلت أم كثرت . وهذه الأنحاء الجماعية المشتركة فى الشعور والقول والعمل تجسدت — إن صح التعبير — وتصلبت فى تلك الحوادث وفى تلك الأوضاع وفى تلك المنظمات وفى تلك المظاهر . من قول دوركايم : « كل ما هو

اجتماعى فقوامه التصورات ، وهو إذن حاصل تصورات . » والحق أن ليس لهذه الملاحظة من صفة ابتكارية بعد أن أصبحت اليوم مبتذلة . فبلدوين (Baldwin) يصرح مثلا أن « مضمون الحياة الاجتماعية هو الفكرة » . وكركلنجر (Kreglinger) يقول : « إن قضية ماهية الدين والسحر هى إذن قضية سيكولوجية قبل كل شىء . » فأصالة دوركايم ليست فى رد كل ما هو اجتماعى إلى حالات ذهنية ، وإنما الشىء المبتكر لديه هو تصور هذه الحالات الذهنية على نحو خاص ومباشرة دراستها كأن لم تكن ذهنية ، على الرغم من كونها ذهنية . فإن هذه الحالات الذهنية ؛ هذه التصورات الجماعية ، موجودة من جهة وهى مع ذلك ليست موجودة فى أى شعور فردى بتمامها ومحض نقائها . إنها تتجاوز الأفراد من كل ناحية وتخرج عن أن تكون خاصة بهم ، لكونها شائعة فى الرهط . فيلزمنا إذن أن نتخيل لها حقيقة نفسانية من نسق جديد لا يقتصر على مسلمات الشعور الفردى . ففى عالم الذهن ، كما أنه قد انفتحت الآن تحت الشعور وهاد سحيقة هى أغوار اللاشعور ، فكذلك يجب بعد الآن أن تشمخ التصورات الجماعية بذراها فوق الشعور . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، لئن كانت الحوادث الاجتماعية تصورات ، فمن الواجب أن تكون أشياء . وبدونه لا تكون السوسيولوجيا ممكنة علمياً . فيتحتم علينا إذن أن نعالج التصورات الجماعية معالجة الأشياء وندرسها من الخارج . فلا نحاول تعليل الحقائق الاجتماعية بماهيات سيكولوجية باطلة كالمودة ، وعاطفة الأسرة ، وغريزة الاجتماع أو التكتل . لأن التصورات الجماعية التى تطابقها — آخر الأمر — جميع الحوادث الاجتماعية أية كانت ، ليست (ويجب ألا ننخدع بهذا) مشابهة تمام الشبه للحالات الذهنية التى نعهدها . فإن تلك التصورات ، وقد فرضت على المشاعر الفردية من الخارج وتجاوزت عليها فى الزمان والمكان على السواء ، لا يمكن أن تكون نتاج هذه المشاعر . فمن البديهى جدا ، بعد ما تقدم ، أن العيان الباطنى لا سبيل له إلى التصورات الجماعية ولا إلى الحوادث الاجتماعية المطابقة . فعلينا إذن ، لأجل اكتشاف أسبابها الحقيقية وحتميتها الفعلية ، أن نلجأ إلى مسلمات موضوعية ؛ علينا أن نلجأ إلى المحيط وإلى تركيبه الشكلى (المورفولوجى) لا إلى ذاتية المشاعر الفردية .

الحق يقال إن هذا يبدو لأول نظرة بدعة فى الرأى . بدعة من وجهين لأنه يقر بوجود حالات ذهنية لا تكون فردية ، ويريد أن يعتبر هذه الحالات أشياء وهى فى واقع أمرها ذهنية . غير أنه يجدر بنا ألا ننسى أن البدعة ليست فى جميع الأحوال ضلالة . ولو وجب اطراح كل بدعة ، لاستحال الاكتشاف. كل فكرة جديدة تتخذ صفة البدعة بجدتها ؛ ويتفاوت استغراب الناس لها على قدر ما تصدم من أفكارهم التى تلقوها ، ثم لا تلبث أن تفقد الغرابة بالعرف والعادة . ثم إن الذى يهمنا هنا قبل كل شىء ، ويفيد غرضنا إنما هو الموقف الذى انساق دوركايم إلى اتخاذه تجاه علم النفس والحوادث النفسية أكثر من الرأى الذى رآه فى السوسيولوجيا وفى الحادث الاجتماعى .

هذا الموقف مزدوج ، فمن جهة ، يستعير دوركايم من علم النفس أدلة تصلح لتأييد آرائه الأساسية ؛ ومن جهة أخرى ، يقيم فى الحياة الذهنية تفريقاً شكليا بين ما يعود للفرد (أى لعلم النفس المحض) وما يعود إلى المجتمع (أى لعلم الاجتماع) ؛ فيهدف بذلك إلى أن يلحق بعلم الاجتماع مقداراً من القضايا المعروفة إلى ذلك الحين بكونها سيكولوجية ، وينيط قسما كبيراً من علم النفس بعلم الاجتماع .

إن تاريخ علم النفس ليبرر طمع علم الاجتماع بالموضوعية ، ويبرهن على أن هذه الموضوعية ، سواء فى العلوم المعنوية أو الطبيعية ، هى الشرط الضرورى لكل معرفة إيجابية . فالسيكولوجيا المعاصرة ، فى الواقع ، لم تصبح علمية إلا حين أصبحت موضوعية . إنها «لم تولد إلا فى عهد متأخر جداً (بعد لوك Locke وكوندياك Condillac) أى حين توصل العلماء إلى القول بإمكان النظر إلى حوادث الشعور من الخارج ، لا من جهة الشعور الذى يحس بتلك الحوادث ، وحينما أوجبوا ذلك النظر الخارجى .» يؤخذ من هذا أنه استُطيع تأسيس علم حتى فى الحال التى كان الموضوع فيها متمتعاً بكل مظاهر الذاتية التى لا شفاء منها ولا حيلة فيها . وإنما تيسر تأسيس السيكولوجيا العلمية لأنه أمكن الاستعاضة بوجهة النظر الموضوعية عن وجهة النظر الذاتية ، على الرغم من جميع المظاهر . ففيما يتعلق بالحادثة الاجتماعية ؛ مهما رددناها – فى آخر الأمر – إلى تصورات ، فإن الذاتية لا تبدو فيها بقدر ما هى ظاهرة على الحادثة النفسية . وما كان ممكناً فى الثانية ، من

الطبيعى أن يكون ممكناً فى الأولى . ولا حرج على علم الاجتماع بل أخلق به أن يستبدل بالوجهة الذاتية الوجهة الموضوعية . وعليه ، إذا شاء أن يصطنع هيئة العلم ، أن يؤمن بضرورة الاستبدال هذه على نحو ما جرى فى علم النفس.

إن دوركايم ، شأن جميع السيكولوجيين ، يقول باستقلال علم النفس ، وبأنه ليس فرعاً تابعاً للفيزيولوجيا ؛ ولكنه يزعم إلى جانب ذلك بأن علم الاجتماع مستقل أيضاً وليس فرعاً تابعاً للسيكلوجيا . وفى رأيه ، أن الحياة الفيزيولوجية ، والحياة النفسية ، والحياة الاجتماعية لا ينحل بعضها إلى بعض . فإذا كان المرء يسلم بأن الظواهر النفسانية لا ترتد ، بقضها وقضيضها ، إلى سلسلة أفاعيل فيزيولوجية تطابق تلك الظواهر ، فليس من سبب يدعوه للاعتقاد بأن التصورات الجماعية — وهى قوام الحوادث الاجتماعية — ليست شيئاً مختلفاً عن الأحوال الذهنية التى ترسم تلك التصورات فى المشاعر الفردية . فاستقلال علم النفس ، واستقلال الحادثة النفسية يهيئان استقلال علم الاجتماع واستقلال الحادثة الاجتماعية ، ويؤديان إليهما ، ويستدعيانهما بالضرورة . ولأجل إقامة الدليل على هذه الدعوى ، كتب دوركايم مقاله الذى ظهر عام ١٨٩٨ بعنوان « التصورات الفردية والتصورات الجماعية »[١] .

هذا المقال غريب فى بابه ، فمن المفيد تعرف ما فيه ، لأنه فضلا عما له من قيمة مذهبية ، تتجلى خلاله براعة دوركايم الجدلية بقوة لا مزيد عليها . وعلى الرغم من أنه لم يرد لبرغسن (Bergson) ذكر فى المقال ، يخيل للقارئ أنه يستذكر كتاب «المادة والذاكرة» (Matière et Mémoire) المنشور عام ١٨٩٦ ، وأنه يلمح فى تضاعيف المقال تأثير هذا الكتاب أكثر من مرة . وذلك أمر يحمل المرء أن يفرض بين فكرة الرجلين الكبيرين تلاقياً يستحق الإشارة إليه لندرته ، ولو جاء هذا التلاقى عفو الصدفة . فلننفذ إلى جوهر المقال لتلخيص أهم ما جاء فيه .

إن نزعة « التوازى السيكوفيزيولوجى (Parallélisme psychophysiologique) والنظرية التى تعتبر الشعور حادثة لاحقة (Epiphénoménisme de la conscience) مضافة » تبدوان باطلتين فى نظر دوركايم . فالعلم لا يعرف فى الطبيعة من ظواهر نافلة ، أى لا يعرف ظواهر هى معلولات لعلل دون أن يكون لتلك الظواهر من

(١) (Représentations Individuelles et Représentations collectives)

معلولات . فالقائلون بالنزعة هذه[1] يعتبرون الحياة الذهنية فضلة زائدة لا يقدم وجودها ولا يؤخر . وتوالى سلاسل الأفاعيل الفيزيولوجية — إن فى حياة البشر أو الحيوان — يكفى وحده لإحداث الحوادث ولتعليلها . وزيادة على ذلك فإن بعض سلاسل الأفاعيل العصبية قد تولد إلى جانبها حالات نفسية هى بمثابة الظل لا بمثابة النتيجة الناجمة عنها ؛ وهذه الحالات لا تسلك أبداً مسلك العلل . فنحن إن بدا لنا أن حالا ذهنية ولدت حالات ذهنية أخرى ، فواقع الأمر أن الحال الفيزيولوجية (التى تجلت بصورة الحالة الذهنية الأولى) هى التى أثارت الحال الفيزيولوجية (المتجلية بصورة الحالة الذهنية الثانية) . فكأن الشعور ، على هذا الاعتبار ، مأزق ضيق مغلق تموت فيه الظواهر النفسية واحدة تلو واحدة دون أن تخلف من عقب. وذلك يؤدى عمليا إلى إخراج زمرة من الظواهر عن حظيرة الواقع لأنها ظواهر لا تفعل ولا تنفع ؛ وهو تجاوز فى المطمع العلمى خارج على العلم ذاته ، إذ يقضى العلم بأن تكون الظواهر النفسية ، من حيث كونها ظواهر ، معلولات وعللا فى نفس الوقت . أضف إلى ذلك أن نزعة « التوازى » والنزعة « الظلية » اللتين تكلمنا عنهما — زيادة على كونهما فاسدتين فى مبدئهما — باطلتان من حيث تطبيقاتهما فهما عاجزتان عن تعليل ميكانيكية الذاكرة وتداعى الأفكار . فإذا صح بطلان مثل هذه النظرة من جميع الوجوه ، وجب ألا يقتصر فى تعليل الذاكرة على سلسلة الأفاعيل الفيزيولوجية وحدها ، وألا تكون الذاكرة خاصة من الخواص العضوية فحسب ؛ وينبغى إذن أن تكون هناك ذاكرة سيكولوجية محضة ، وأن يكون للتصورات الماضية — ولو لا شعورية — حقيقة نفسية ، أى أن تكون هذه التصورات كما يقول دوركايم « حقائق مستقلة إلى حد ما عن عمادها (substrat) العضوى على الرغم مما بين تلك التصورات وهذا العماد من علاقات صميمة . » « فإذا قلنا إن الحالة النفسية ليست بمشتقة عن الخلية اشتقاقاً مباشراً ، فهذا معناه أن الخلية ليست بمنطوية عليها ، بل إن الحال النفسية ناشئة جزئياً خارجها فهى — ضمن الحد نفسه — خارجية بالنسبة للخلية . » يؤخذ من هذا

---

(١) مثلا مودسلى (Maudsley) ، كليفورد (Clifford) ، هكسلى (Huxley) ، هدغسن (Hudgson) إلخ . .

إذن أن للحياة النفسية حقيقة تتمتع باستقلال ذاتى قائم بنفسه (sui generis) وأن لها نحواً خاصاً من الوجود ونواميس خاصة بها » .

« فحينما قلنا فى موضع آخر إن الحوادث الاجتماعية هى ، بمعنى من المعانى ، مستقلة عن الأفراد وخارجية نسبة إلى المشاعر الفردية ، إنما قررنا بشأن الاجتماعى ما أتينا على تقريره بشأن النفسانى . » فكما أن عماد الحياة الذهنية نُقى[1] الرأس (Encéphale) ، والمراكز المنفصلة المتسقة فى نظام منسجم ، ومجموعة الخلايا التى تؤلف تلك المراكز ، فكذلك عماد المجتمع الرهط ، وما دونه من الأقسام المنتظمة فيه ، ومجموع الأفراد التى تضمها الحشود المذكورة . والتصورات التى هى لحمة الحياة الاجتماعية تنجم عن العلاقات التى تقوم وسط الرهط بين الأفراد أو بين الأرهاط الفرعية . يقول دوركايم : « فإذا كنا لا نرى من غرابة فى اعتبار التصورات الفردية الناشئة عن تفاعل العناصر العصبية خارجة عن تلك العناصر ، فلماذا نستنكر ألا تكون التصورات الجماعية الناشئة عن تفاعل المشاعر الفردية التى صنع منها المجتمع مشتقة من هذه المشاعر الفردية ؟ ولماذا نستنكر أن تكون متجاوزة لها ؟ إن العلاقة التى تصل بين العماد الاجتماعى والحياة الاجتماعية ، على نحو ما جاء فى هذا الرأى ، مشابهة من جميع الوجوه للعلاقة التى يجب التسليم بها بين العماد الفيزيولوجى وحياة الأفراد النفسانية . هذا إذا لم نشأ أن نجحد وجود السيكولوجيا المحضة . فيجب إذن أن نقر بالنتائج عينها فى كل من الناحيتين » .

قد تقول : إن دوركايم يتمنطق . وأنا راض بهذا . ولكنك معترف معى أن قياس التمثيل الذى أورده على حظ من القوة عظيم ، وأنه ، على التفيئة ، ينتزع القناعة انتزاعاً قاهراً . وأنت معترف معى أن مهارته مزدوجة . فهو ، من جهة أولى ، ربط مصير علم الاجتماع بمصير علم النفس (إذا كنتم تودون استقلال علم النفس والتصورات الفردية عن الفيزيولوجيا ، وجب أن تكون التصورات الجماعية وعلم الاجتماع مستقلة عن

---

(١) لم نقل « المخ » وإن كان معناهما اللغوى واحدا ؛ لئلا يسبق إلى الظن أن المراد به ماجرت عادة بعض المشرحين بإطلاقه على جزء الجملة العصبية الذى يقابله بالفرنسية (cerveau) وهو ما عربناه بكلمة « دماغ » .

علم النفس) ؛ وهو من جهة ثانية أقام الدليل الدامغ فى وجه من عاب نظرياته بالمادية باعتبار نزعتها « الشيئية » (chosisme) على أنه أولى بهؤلاء إن كانوا يحرصون على رمى نظرياته بالأساليب الميتافيزيكية أن ينعتوها بالروحانية ؛ لأنها لا تعتقد أن الحياة النفسانية الفردية حقيقة مستقلة فحسب ، بل تفرض ، دون النفسانية الفردية ووراءها ، وجود نوع مما « فوق النفسانى (hyperpsychisme) ألا وهو التصورات الجماعية .

وعلى ما به ، لئن كان دوركايم يقارن التصورات الفردية بالتصورات. الجماعية ، فإنما ابتغى من وراء ذلك أن يبرر ما صنعه من إقامة حد مميز بين النوعين ومن تفريق علم النفس عن علم الاجتماع بهوة فاصلة . يقول : « الحياة الجماعية كالحياة الذهنية لدى الفرد ، إنما صنعت من تصورات . ومن هنا ، ربما كان سبيل إلى الزعم بتشابه التصورات الفردية والتصورات الاجتماعية نوعاً من التشابه ، ونحن وإن كنا سنحاول أن نظهر قيام العلاقة نفسها بين كل منها والعماد الذى تعتمد عليه ، إلا أن هذه المشاكلة ، عوضاً أن تبرر زعم من يجعل علم الاجتماع تبعاً لعلم النفس الفردى ، ستبين أجلى بيان استقلال كل من هذين العالمين وكل من هذين العلمين عن أخيه . »

إن التصورات الجماعية لا تكافىء تمام المكافأة التصورات الفردية . ووجودها غير متوقف على وجود الأفراد منظوراً لكل منهم على حدة . وما نلقاه فى مختلف المشاعر من تعبير عن تلك التصورات الجماعية إن هو إلا ترجمة تقريبية وجزئية لها . فحذار من مزجها بما انعكس منها فى الأفئدة الخاصة ، وحذار من خلطها « بما يمكن تسميته بالتجسدات الفردية . » إن رأى الأفراد التحكمى – ولا حرج علينا من تكرار هذا القول – لا يلد التصورات الجماعية ولا الحوادث الاجتماعية التى مردها إليها . وإن الاجتماعى الجماعى لا يمكن أن يكون علته إلا اجتماعية جماعية . وليس شىء مما هو اجتماعى بثمرة مباشرة آنية لميول أو أفكار أو عزائم فردية محضة . فليس فى الإنسان مثلا عاطفة عائلية فطرية هى أساس الأسرة . إنما الأمر على العكس أى أن تنظيم الأسرة بمختلف صيغه هو الذى خلق حولها جوا عاطفيا نفذ إلى الأفراد دفؤه ثم تغلغلت فيهم حرارته .

نعم إن بين التصورات الفردية والتصورات الجماعية شبهاً من حيث كون كلا الفريقين تصورات. فعلى هذا الاعتبار، من الممكن ومن القريب للأذهان أن تخضع كل من الأولى ومن الثانية إلى نفس القوانين المجردة فى التجاذب والتنابذ كقوانين التقارن، مثلا، والتشابه والتضاد والتنافر المنطقية، ويجوز أن يتصور «إمكان سيكولوجيا صورية تكون بمثابة ميدان مشترك بين علم النفس وعلم الاجتماع». ولكن هذه الترضية التى سلم بها دوركايم سرعان ما يتبعها باحتياطات وتحفظات تسلبها كل قيمة عملية. فنحن لا نزال نجهل تمام الجهل هذه القوانين المجردة التى من شأنها أن تهيمن على التصورات الجماعية والتصورات الفردية، لأننا فى علم النفس الفردى لا نعلم إلا قوانين لتداعى الأفكار شديدة الإبهام. «وأما قوانين حصول التفكير الجماعى، فجهلنا لها يدل على ضروب من التعميمات متباينة غير بينة ليس لها موضوع محدد». وما دام لم يتم شىء فى هذا الميدان، فلا بد من الفراغ إلى التصورات الجماعية، ومن استنفاد كل الجهد لاكتشاف قوانينها. وقبل أن نحصل على شىء راهن — إن لم نقل تام — فى هذا السبيل، من المستحيل أن تتوفر لنا المقارنة بين قوانين كل من المجالين (لأن هذه المقارنة ينقصها أحد الحدين)، ومن المستحيل إذن أن نقرر أقوانين السيكولوجيا الجماعية وقوانين السيكولوجيا الفردية واحدة أو متغايرة. وفضلا عن هذا، يمكن أن يتنبأ إلى جانب المشابهات بوجود كثير من الاختلافات بين هذين النوعين من القوانين. لأن طبيعة التصورات ومحتواها لا بد وأن يؤثرا فى الكيفيات التى يتم على نحوها تمازج التصورات. ولو اقتصرنا أولا على النظر إلى السيكولوجيا الفردية فقط، لوجدنا أنه يبعد أن تكون قوانين التداعى هى نفسها قوانين الإحساسات والصور والمفاهيم. بل إنه ليتبادر إلى الفكر أن لكل طائفة من الحالات الذهنية قوانين صورية خاصة. فمن باب أولى أن نتوقع خضوع التصورات الجماعية إلى قوانين خاصة، وأن نتوقع خضوع الفكرة الاجتماعية لنواميس نوعية مغايرة للنواميس النوعية العائدة للفكرة الفردية. على أنه ربما جاز لنا أن نخمن وجود مشابه بين التصورات الفردية والتصورات الجماعية؛ ومع هذا فنحن لا نزال نجهل ماهية هذه المشابه وإلى أى حد توجد. «وهذا معناه — كما يقول دوركايم — أن علم الاجتماع ليس فى وسعه أن

يقتصر على استعارة كذا وكذا من دعاوى علم النفس ، فيطبقها ، كما هى ، على الحوادث الاجتماعية » يؤخذ من هذا أنه يجوز أن يخمن وجود مشابهة بين الفكرة الاجتماعية والفكرة الفردية . ومن المحتمل أن يكون هذا التخمين سديداً بصورة جزئية ، ولكن هذا التخمين لم يقم على سداده دليل . فلا تستطيع دراسة التصورات الجماعية ، والحالة هذه ، أن تتخذه نقطة انطلاق تعتمد عليها ، لأن واجب هذه الدراسة أن تقوم بامتحانه . وإذن فلا بد لنا أن نقدم دراسة محتوى الفكرة الجماعية وميكانيكيتها ؛ شكلها ومادتها . فإذا تمت هذه الدراسة ، استطعنا — واستطاعتنا مرهونة باستكمال ذلك الشرط — أن نبحث عن كيفية شبهها بالفكرة الفردية وحدود هذا الشبه .

على أن من الجدير بالملاحظة أنه يعسر علينا أن نسلم — ولو نظرنا نظرة دوركايم — أن فى مكنتنا العثور على وحدة تامة بين قوانين الفكرة الجماعية وقوانين الفكرة الفردية . فلا يمكن ، ضمن هذه الشرائط ، أن يكون بين نواميس الطائفتين عينية (identité) . غاية ما فى الأمر أنه يجوز وجود مشاكلة بينهما كالمشاكلة بين العطالة والعادة ؛ ولكنها مشاكلة تقر اختلاف الجوهر فى كل منهما .

على هذا فموقف دوركايم موقف واضح على أى حال . وعنده أن التصورات الجماعية التى تلعب دوراً أساسياً فى حياة المجتمع ويكون لها — تبعاً لهذا — شأن خطير فى علم الاجتماع هى مستقلة تمام الاستقلال عن التصورات الفردية . لا جرم أن كونت صرح بأنه لا يتحقق اجتماعياً إلا ما كان قابل التحقيق من الوجهة البيولوجية (أى من الوجهة السيكولوجية) ؛ وكذلك بالإضافة إلى دوركايم ، لا يمكن لشىء أن يوجد فى المجتمع إذا كان مخالفاً لطبيعة البشر الذهنية . لأن شرط الاجتماعى كامن فى النفسى . ولكن هذا الكمون يبقى عاطلا غير منبعث ما دام متروكاً لنفسه . فالفرد عاجز عن أن يحدث بجهده الذهنى فقط النتائج التى تعزى إليه . فهو غنى بالشرر غنى الحجر ، ولكن لا بد للحجر أن يُقْتدَح بالزند حتى يخرج النار . فليس الحجر هو مصدر النار ، وإنما مصدرها القدح الذى نزل بالحجر . فكذلك ، لأجل أن تولد التصورات الجماعية ، ينبغى أن يتحاكّ الأفراد الذين هم شرطها الكامن ، فيقتدح بعضهم ببعض حتى تنجم تلك

التصورات عن التحاك والقدح . وكما أن شدة الشرارة مرهونة بالمهارة وبالقوة اللتين استعملتا فى ضرب الحجر ، فكذلك طبيعة التصورات الجماعية منوطة بالهيئة التى تم بها التحاك بين أفراد الجماعة. يؤخذ من هذا أنه لأجل أن تكون هناك مجتمعات وتكون تصورات جماعية، ينبغى بالبداهة أن يكون هنالك ناس من شأنهم الاجتماع ، وأفهام بشرية من شأنها أن تفكر . بيد أنه لأجل أن تكتسب المجتمعات صورة من الصور أو تتخذ التصورات الجماعية هيئة من الهيئات ، يجب حتما أن يتم التحاك بين الناس وبين الأفكار على نحو بعينه ؛ على شكل خاص . فمورفولوجيا الجماعات (أى هيئتها وشكلها) هى التى تملى طبيعة الأوضاع (institutions) وما يطابقها من التصورات الجماعية . وأما تحليل الشعور الفردى تحليلا مجرداً ، وأما معرفة مبلغ ما فى هذا الشعور من طاقة كامنة ، مهما تعمقنا هذه المعرفة ، فلا يؤديان إلى فهم مختلف الأشكال التى اتخذتها الرهوط البشرية خلال الأعصر ولا إلى فهم مختلف الاتجاهات التى اتجهتها فكرتهم . فدوركايم يوصد الباب إيصاداً فى وجه كل تعليل سيكولوجى للحوادث الاجتماعية . ولا سبيل ، بهذا المعنى ، إلى العبور من الشعور الفردى إلى ما يمكن تسميته (تيسيراً للتعبير) بالشعور الجماعى . هذا إلى أن عبارة « الشعور الفردى » ، كما يقتصر معناها على جملة الحالات الذهنية المضافة إلى الفرد ولا تستلزم وجود حقيقة سامية مجاوزة لتلك الحالات، فكذلك عبارة « الشعور الجماعى» إنما تفيد جملة المشاعر والتصورات والإرادات المشتركة بين الرهط ، وليست بمدعاة لنا — ولو من وراء حجاب — لأن نسلم بتدخل أمر وهمى لا حقيقة له فى حياة الجماعة كذلك الذى يدعوه مؤلفو الألمان (Volksgeist) أى نفس الشعب .

ولكن العكس — وتلك نقطة هامة — غير صحيح . فإذا كان العبور من التصورات الفردية إلى التصورات الجماعية أمراً مستحيلا ، فالجريان — بخلاف ذلك — غير منقطع من هذه الأخيرة إلى تلك الأولى ، بل هو عنيف فى الاتجاه المعاكس . إن التصورات الجماعية ليست فردية ، ولا بماثلة على أتمها فى المشاعر الفردية . وبمقابل هذا ، كثير من التصورات التى يقال عنها فردية ما هى فى الحقيقة إلا صدى التصورات الجماعية فى المشاعر.

حتى إنه ليجوز للمرء أن يتساءل هل تبقى فى أذهان الراشدين تصورات فردية محضة ؟ وهل ، تبعاً لهذا ، لا تحمل التصورات التى يقال عنها فردية حمولة من التصورات الجماعية ؟ أو ليس مرد اختلافها إلى عظم هذه الحمولة فحسب ؟ وعلى ما به ، لئن « لم تكن الحوادث الاجتماعية مجرد نماء للحوادث النفسية » « فليس معظم الحوادث النفسية إلا استطالة ، فى جوف المشاعر ، للحوادث الاجتماعية . » فتنظيم الأسرة ، مثلا ، هو الذى اقتضى ظهور العواطف « العائلية » ، وإنما نشأت العاطفة الدينية من جوف الديانة .

بحسب هذا الرأى ، إنما يتكون الشعور الفردى — إلى حد ما كبير أو صغير — بفعل « الاستدخال » (intériorisation) الذى يعرض للمسلمات المأخوذة من الخارج أو بالأصح من المجتمع . ووجهة النظر هذه مألوفة لدى علماء الاجتماع الذين تضمهم مدرسة دوركايم . فتراها متجلية مثلا ، عند فوكونيه (Fauconnet) فى كتابه عن المسؤولية ، وعند داڤى (Davy) فى دراسته ليمين القسم . ولكنها ليست مقصورة عليهم . وربما لم تكن غريبة عن برغسون نفسه — إن صح كلام روبير دريفوس (R. Dreyfus) فى كتابه : حياة الكونت دو غوبينو وتنبؤاته — إذ عرف الشرف فى درس له فى « كلية فرانسا » بقوله : « إنه وجيبة نحو الآخرين تتخذ شيئاً فشيئاً شكل وجيبة نحو الذات » .

بيد أن لفعل المجتمع هذا فى المشاعر الفردية شأناً خطيراً لدى دوركايم . فهو يمعن فى الإشادة بأثره حتى ليحمله ذلك على إناطة الفرد بالمجتمع إناطة تكاد تكون كلية ، وعلى إلحاق الفكرة الفردية بالفكرة الاجتماعية إلحاقاً يكاد يكون كلياً . سبق لنا أن رأينا أن الأفراد لا يصنعون المجتمع . فبمقابل هذا ، المجتمع هو الذى يصنع الإنسان . وإذا عنينا بالحياة النفسية ، كما هى العادة ، توالى الحالات الذهنية على الفرد — دون أن نزيد على ذلك أمر التمييز بين هذه الحالات ، فالحياة النفسية معلولة للحياة الاجتماعية لا علة لها . على تكرار التصاريح فى هذا الشأن انكب دوركايم انكباباً شديداً . فمن قوله : « إن المجتمع ليرفع الفرد فوق ذاته ، وحتى إنه ليصنعه . لأن ما يجعل الإنسان إنساناً ، إنما هو جملة الخيرات الفكرية التى تشكل الحضارة ؛ والحضارة صنع المجتمع » . ومن قوله : « الأفراد نتاج الحياة المشتركة أكثر

مما هى نتاجهم » . ومن قوله أيضاً : « ما الحياة الجماعية بصادرة عن الحياة الفردية ، ولكن الثانية بنت الأولى ، وسلطان البنت مستمد من سلطان الأم . »

أبين ما يجلو رأى دوركايم هذا فى الإنسان وفى الحياة النفسانية النظريةُ الاجتماعية التى جاء بها تطبيقاً له على المفاهيم والمقولات (concepts et catégories) فهى تزعم أن الإنسان ليس منفرداً فى مواجهته للطبيعة لأن المجتمع قائم بينها وبينه ، ومن المجتمع وردت على الإنسان وسائل فهم الطبيعة والإحاطة بها .

ففى عام ١٩٠٣ نجد فى مجلة السنة الاجتماعية بتوقيعى دوركايم وموس مقالا عنوانه : « فى بعض أشكال بدائية للتصنيف ؛ مساهمة فى دراسة التصورات الجماعية »* . وفيه يذكر مؤلفاه أن « ملكات التعريف والاستنتاج والاستقراء طالما اعتبرت كمسلمات جاءت فى تركيب العقل الفردى مباشرة ودون واسطة » . ثم يلاحظان أن « لم يكن ليبدو على مثل هذا الرأى شىء من الغرابة طيلة العهد الذى كان فيه مصير الملكات المنطقية منوطاً بالسيكولوجيا الفردية ، يوم لم تكن قد نشأت بعد النظرة الرامية إلى اعتبار طرائق الفكرة العلمية ، أوضاعاً اجتماعية تستطيع السوسيولوجيا تصوير نشأتها وتعليلها . » إذن فالعلم بحسب هذا الرأى اجتماعى وجماعى فى أصل نشأته على الأقل . فلنشر فى طريقنا إلى هذه الفكرة التى سنعود إليها . ولكن لنسجل ، منذ الآن ، أنها ليست فى مذهب دوركايم فكرة ثانوية من جملة الأفكار ، وإنما هى فكرة رئيسية هامة ؛ وقناعة دوركايم — وهو الواثق دائما بأفكاره — ليس وراءها من قناعة .

بعد هذه المقدمات ، يحلل دوركايم وموس بعض أشكال التصانيف البدائية ويبرهنان بهذا التحليل على أن « أوائل المقولات المنطقية كانت مقولات اجتماعية ؛ وأوائل أصناف الأشياء كانت أصناف أناسى ثم أدخلت هذه الأشياء فى تلك الأصناف » . فمن الممكن فى رأيهما إجراء مثل هذه الدراسة التى يجب أن تجرى « لوظائف العقل الأخرى أو المعارف الأصلية » كالزمان ، والمكان ، مثلا ، والعلة ، والجوهر ، وصور المحاكمة إلخ . . وبانتظار هذه الدراسة يرى الكاتبان أن الموضوع الذى درساه

* De Quelques Formes Primitives de Classification, Contribution à l'Etude des Représentations Collectives.

كاف للبرهان على أن « كل تلك النقاط التى طالما عالجها المبتافيزيائيون وعلماء النفس منذ عهد بعيد ، سوف تتحرر من أغلال الترداد والتكرار التى رسفت فيها ، يوم تطرح بشكل سوسيولوجى . وهنا ، على الأقل ، سبيل جديدة تستحق أن تُسلك » . فترى أن فى هذا نذيراً لعلم النفس الذى عجز عن حل معضلة المعرفة ، أن يُخلى المجال لعلم الاجتماع القادر وحده على إيجاد الحل .

وفى عام ١٩١٢ نشر دوركايم كتابه المسمى : « الأشكال الابتدائية للحياة الدينية »* ، فاتضح ما بدأ المقال السابق بالإلماع إليه ، واستتم ما أعلن عنه من تفسير اجتماعى للفكرة المفهومية .

إن العمومية ليست هى لباب المفهوم . وعليه ، يعتبر دوركايم أن الخلط بين المفهوم والفكرة العامة هو أصل الخطأ الذى وقع فيه ليڤى برول (Lévy Brühl) إذ شاهد مبلغ فقر المجتمعات السفلى من حيث الأفكار العامة ، فوصم الفكرة الابتدائية بكونها سابقة للعهد المنطقى (Prélogique) وعارضها من هذه الجهة بالفكرة المنطقية . إن الذى يميز المفهوم قبل كل شىء ، إنما هو كونه إلى حدما « راسخاً » (immuable) وأنه « إن لم يكن شاملا فهو على الأقل قابل للتشميل (universalisable) وأنه ، أخيراً « تصور لا شخصى بالذات » (impersonnelle) وكل هذه الصفات تجعل المفهوم معارضاً تمام المعارضة للتصورات الفردية المحضة التى هى ذاتية ، شخصية ، زائلة . المفهوم قديم قدم الإنسانية ؛ ولولا ذلك ، أى لولا وجود تصورات تُطبق الأفهام عليها ، لما أمكن قيام مجتمع بين الناس . فالمفهوم مشترك بين الجميع . ولا بد أن يكون من عمل الجميع ، أى أثراً من آثار الجماعة وفعلا للعقل الجماعى . يقول دوركايم : « كلما كان لدينا نمط من الفكرة أو من العمل يُفرض على الإرادات وعلى الأفهام الجزئية فرضاً لا تختلف صورته ، فإن هذا الضغط الذى ينزل بالفرد يدلنا على تدخل الجماعة . على أنه سبق لنا القول إن المفاهيم التى نفكر بواسطتها هى المفردات التى حفظتها لنا اللغة . وليس من شك فى أن اللغة (وبالتالى ، منظومة المفاهيم التى تُعرب عنها) إنما هى نتيجة إنضاج جماعى . فما تعبر عنه اللغة إنما هو الهيئة التى يتصور

(*) Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse.

المجتمع على نحوها موضوعات التجربة . وإن المدلولات التى تدل عليها عناصر اللغة لهى تصورات جماعية » . فالكلمة تلخص تجربة جماعية تفوق تجربتنا فى الزمان وفى المكان ؛ تجربة نستفيد منها دون أن تكون ماثلة بتمامها أمامنا ؛ فإننا كلما استعملنا كلمات ، لم تمثل لخاطرنا — إبان ذلك — جملة التطبيقات التى حصلت أو تحصل أو سوف يمكن حصولها لتلك الكلمات ، ومع هذا فالاستعمال الذى نضيفه إليها كفالة ضمنية لتلك التطبيقات . فالتجربة الجماعية التى تلخصها الكلمة على هذا النحو إنما هى لب المفهوم. فمنها يستمد المفهوم ما له من خصوبة ومن قيمة راجحة فى نظر الأفراد تجعله مفروضاً على مشاعرهم .

إذا كانت المفاهيم ذات نشأة اجتماعية ، فمن الطبيعى جداً أن يكون شأن المقولات شأنها . أفليست هى بمفاهيم ؟ أفليست رأس المفاهيم جميعاً ما دامت أمعن فى الثبات والشمول واللاشخصية ؟ لهذا يجتهد دوركايم فى أن يدعم بالتفصيل النشأة الجماعية للمقولات. يقول :

« تعتمد أحكامنا على عدد من المعارف الأساسية التى تسود كل حياتنا العقلية ؛ وهذه المعارف هى تلك التى يدعوها الفلاسفة ، منذ عهد أرسطاليس بمقولات العقل كالزمان ، والمكان ، والجنس ، والعدد ، والسبب ، والجوهر ، والشخصية إلخ . . وهى خصائص الأشياء التى ما بعدها فى الكلية والشمول بعد . فهى الأطر المتينة التى تحيط بالتفكير ، فلا تستطيع الفكرة أن تخرج عنها من غير أن تقرض الفكرة نفسها : فكأننا عاجزون عن التفكير فى أشياء غير كائنة فى الزمان أو المكان أو غير قابلة للعد . . . وما سوى هذه من المعارف فعرضة للجواز والاضطراب ، وقد يتصور فقدانها من إنسان أو مجتمع أو عصر على حين لا يتصور أن تستقيم للفكر فاعلية وهو منفصل عن المقولات . حتى إن هذه المقولات لتكاد تكون بمثابة هيكل العقل . فنحن إذا حللنا العقائد الدينية الابتدائية تحليلا منهجياً ، ألفينا فى طريقنا المقولات الرئيسية ؛ وهى قد ولدت فى جوف الدين ونجمت عن الدين ، فهى نتاج للفكرة الدينية » . و « الدين ليس كمثله شىء يتصف بكونه اجتماعياً » . و « التصورات الدينية هى تصورات جماعية تفصح عن حقائق جماعية » . فبما أن المقولات ناشئة عن الدين ، فهى ناشئة عن المجتمع .

لنأت إلى مقولتى الجنس والفصل . لقد عاد كتاب دوركايم « الأشكال الابتدائية للحياة الدينية » إلى تناول الأفكار التى سبق عرضها فى مقال « السنة الاجتماعية » وقرر أن نظام الكون عند المجتمعات الابتدائية صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعى . فالقبيلة — وهى الوحدة الاجتماعية الابتدائية — تنقسم بطوناً (phratries) والبطون عشائر (Clans) . فكل شىء من الأشياء فى الطبيعة ؛ كل فصل من الفصول ؛ كل بقعة من البقاع ؛ كل نوع من أنواع الحيوان والنبات ؛ وكل جبل وكل نهر وكل حادثة مادية تنتسب — مثل أفراد الرهط — إلى بطن من بطون القبيلة ، وضمن هذا البطن إلى عشيرة . فالقبيلة لا تضم فى مجموعها جملة الأفراد فحسب ، بل الكون بأجمعه . وفى جوف ذلك الكون الذى هو كون القبيلة تلتئم الأحياء والأشياء والظواهر على اختلافها بعضها إلى جانب بعض فتنقسم على البطون وعلى العشائر . فالعشائر والبطون إذن هى أوائل الأنواع وأوائل الأجناس التى وزعت عليها ميادين الطبيعة بحذافيرها . فهى أول نمط عرف للتصنيف الطبيعى . لكن هذه الأطر المنطقية — كما ترى — ليست إلا طباق الأطر الاجتماعية السابقة لها فى الوجود . فالتنظيم المنطقى كان فى بادئ الأمر غير منفصل عن التنظيم الاجتماعى . والوحدة المنطقية قامت على أساس الوحدة الاجتماعية ، كما قامت الحشود المنطقية على أساس الحشود الاجتماعية ، وكما قام الترتيب المنطقى للأجناس والفصول على أساس الترتيب الاجتماعى .

والطوطم إذا أنعمنا النظر فى تحليله ، تبين لنا وكأنه تجسد مادى مختلف الأشكال لجوهر غير مادى يعرف بـ « المانا » (mana) ، وهو طاقة طبيعية وقدرة معنوية معاً منبثة فى أرجاء الكون . ففكرة المانا التى لها ما لها من أهمية وقيمة دينية هى التى كانت أول شكل اتخذته فكرة « القوة » وتجلت به لمشاعر البشر .

ثم إن الشخصية ، بالنسبة إلى المجتمعات الابتدائية ، أثر لفعل عاملين : أحدهما الجسم وهو العامل فى الفردية ؛ وثانيهما العامل الروحانى وهو النفس التى هى نفس الجماعة كلها لا نفس الفرد . فاللاشخصية التى يقررها ليبنتز (Leibniz) وكانت (Kant) لهذا العامل الروحانى صفة أصيلة له . وما النفس فى منشئها ومبدئها بحسب هذا الرأى ، إلا الصورة التى يتصور بها المجتمع فنحملها فى طياتنا .

أما السببية ، فقد نشأت من طقوس المحاكاة التى يلتمس الابتدائى بواسطتها إحداث الظواهر الطبيعية بتقليدها ؛ فمثلا ، هو يسكب الماء استدراراً للمطر . فلهذه الطقوس شيء من التأثير ولكنه تأثير معنوى : فالرهط ، بممارسة تلك الطقوس ، يحصل له المزيد من الإحساس بها ، وهذا التأثير المعنوى الأكيد هو الذى يبعث على تخيل تأثيرها المادى . فالقاعدة الطقسية التى أوحت بها ضرورات اجتماعية هى التى ولدت القاعدة المنطقية القائلة : إن الشبيه يحدث الشبيه ، ومعها أول معرفة بالسببية أكسبتها المانا اللاشخصية أو قوة الطوطم المنتشرة الطاقة التى لا بد منها .

بقى الزمان والمكان ، وهما أيضاً ذوا أصل اجتماعى . ففى المجتمعات الابتدائية ، إنما تتعرف المشاعر إليها بالإضافة إلى المواسم الدينية التى تقطّع مجرى الزمن ، وبالإضافة إلى النحو الذى تتوازع بحسبه العشائر فى القبيلة جهات مكانها العائد إليها أو المخصص لها على وجه الأرض . فالشمال مثلا يلحقه طوطم العشيرة الضاربة فى الشمال ، والجنوب طوطم العشيرة المجتمعة فى الجنوب .

إذن فالمقولات إنما نجمت من المجتمع على التحقيق . فهى اجتماعية ، بل اجتماعية من وجهتين : فهى اجتماعية لا بصورتها فقط كما هو الأمر فى المفاهيم، بل بصورتها ومادتها . يقول دوركايم : « ليست المقولات آتية من المجتمع فحسب ، بل إن الأشياء التى تفصح عنها هى اجتماعية . وليس المجتمع قد وضع تلك المقولات فحسب ، بل إن ما تنطوى عليه المقولات إنما هو وجوه مختلفة للكائن الاجتماعى . فمقولة الجنس لم تكن متميزة عن مفهوم « الجمع البشرى » ؛ ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتماعية . وإنما الموضع الذى حلت فيه القبيلة لهو الذى جاء بمادة مقولة المكان . وإن القوة الجماعية لهى النمط الأول لمفهوم القوة الفاعلة التى هى العنصر الأصلى فى مقولة السببية » .

وعلى هذا ، فمن حيث أن المقولات تعبير عن الأشياء الاجتماعية ، وما دام المجتمع فى الطبيعة وجزءاً من الطبيعة ، فليست المقولات اصطلاحات ولا آلات بارعة الحيلة ؛ لأنها طبيعية مثل الحقائق المطابقة هى لها .

وأنت تعلم أن المقولات هى ثقاف العلم زيادة على كونها ثقاف الفكرة المنطقية . فإذا كانت ناشئة عن أصل اجتماعى ، أو قل على الأصح ، عن أصل دينى ، فالعلم قد استفادها إذن من الدين . وليس بين الديانة والعلم فرق فى الطبيعة «وإنما الفكرة العلمية شكل أكمل للفكرة الدينية» . وإذا عممنا ، قلنا : الديانة أصل الحضارة مهما كانت هيئتها . يقول : «الديانة مذ كانت تحتوى فى جوفها بصورة مشوشة على جميع العناصر التى نشأ ، عن انفصالها وتعينها واختلاط بعضها ببعض على ألف شكل وشكل ، مختلف مظاهر الحياة الجماعية» . فالديانة ، بنتيجة نموها وانفصام عناصرها ، شقت الطريق لكل الأوضاع الاجتماعية من أخلاق ، وفقه ، ومنطق ، وعلم ؛ ولكن الديانة ذاتها ولدها المجتمع ؛ وكل مقدس أو إلهى فيها فإنما هو تجسد خارجى للمجتمع وظهور إلى حيز الموضوع (objectivation) . ينتج عن هذا أن المجتمع ، من حيث كونه أساس الديانة فهو بواسطة الديانة أساس المقولات ، وأصل كل شكل من أشكال التفكير . وما العقل اللاشخصى إلا الفكرة الجماعية . فالعقل ولده المجتمع ، وسلطان الولد مستمد من سلطان الوالد .

هنا أيضاً ، يجب ألا نرمى بالمفارقة الغريبة النظرية الاجتماعية للمقولات .

أولا : غريب ولا شك أن يسلم المرء بأن فى استطاعة الأطر (التى تجرى الجماعة توزيع أفرادها فيهن) أن يلائمن جملة الحقائق الطبيعية – فى حالة انطباقهن عليهن – ملاءمة تفضى إلى أن توفر لنا ، آخر الأمر ، علم تلك الحقائق الطبيعية . لأنه وإن كان المجتمع فى الطبيعة ، وإن كانت – تبعاً لهذا – الأطر اللاتى يستخدمهن طبيعيات مثله ؛ إلا أن المقلوب ليس بصحيح : فالطبيعة ليست فى المجتمع ، والمجتمع ليس تلخيصاً للعالم ، وما هو طبيعى فى المجتمع يغدو ، فى نفسه ، صنعياً تماماً إذا نقل إلى بقية ميادين الطبيعة ، أى أنه يعجز عن أن يؤتينا معرفة حقيقية ما . ولئن كانت الديانة والمجتمع هما أصل المقولات – كما شاء دوركايم – فالنظرة الأولى تعلمنا أنه كان لا بد ، فى مجرى الزمان ، من تحولهما تحولا أساسياً سواء بطريق التطور البطىء أو الانقلاب المفاجىء ؛ وأنه كان لا بد من تجردهما عن الصبغة الدينية لكى يصبحا أهلا لتجربتنا ومنطقنا وعلمنا .

ثانياً : ولكنه غريب كذلك أن يعتقد المرء :

(ا) إما مع أصحاب النزعة الفطرية (innéisme) أن قوانين التفكير

أتت مع التفكير ، وأن نواميس فكرتنا هى نواميس فكرة غيرنا ، وأنه ، من جراء هذا ، لا فرق بين ما لفكرتنا من نواميس ونواميس كل حقيقة ماضية وحاضرة ومستقبلة ، وأننا إذ نضع الوجوب فى جوف التفكير إنما نضعه فى الأشياء (بفعل رمية عجيبة كتلك التى يحكمها من يتصرف فى « زهر النرد »).

(ب) وإما مع أصحاب النزعة الاختبارية (empirisme) أن فى وسع الجزئى الجائز من ردود الفعل التى ترتكس بها أفهام زائلة على حقائق شديدة الإباق أن يصدر عنها ما فيه الاستمرار والوجوب والشمول .

ولكن ، حينما لا تجد مشكلة ، منذ أن مرن الناس ، على التفكير ، إلا حلين اثنين فى كليهما مفارقة غريبة ، فلا يسعنا إلا أن نعترف بشىء من الفضل لمن اكتشف ، آخر الأمر ، حلا ثالثاً ولو كان مساوياً لسابقيه أو زائداً عليهما فى الغرابة .

ثم لنلاحظ ، فضلا عن ذلك ، أن الأفكار التى يدعمها دوركايم هنا كانت موجودة فى الجو قبل عهد طويل ، وأن المبادئ التى صدر عنها والنتائج التى انتهى إليها تتمتع فى أيامنا بشىء من الثقة على الأقل ، ولو لم تكن متخذة شكل منظومة متسقة فى مثل الضبط الذى تتصف به لديه.

فمنذ سنة ١٨١٧ نقرأ لبونالد (Bonald) فى كتابه « التشريع الابتدائى » (La Législation Primitive) « إن معرفة الحقائق الأخلاقية اللائى هن أفكارنا أمر فطرى فى المجتمع لا فى الإنسان ؛ بمعنى أنه يجوز ألا توجد هذه المعرفة عند جميع الناس ، على حين أنه من المستحيل ألا توجد فى كل المجتمعات إن قليلا أو كثيراً ، لأنه يستحيل أن يوجد مجتمع أيا كان شكله مجرداً عن معرفة حقيقة أخلاقية ما » .

بالطبع إن الكلام يدور فى هذا المقطع على المقولات الأخلاقية فحسب ؛ ولكن ما يقوله لنا عن العقل العملى الرجل المحافظ ذو النزعة التقليدية بونالد ، سيؤكده لنا فى حق العقل النظرى الرجل الثائر ذو النزعة الاشتراكية كارل ماركس (Karl Marx) . فمما كتبه سنة ١٨٤٧ : « إن البشر الذين يقيمون العلاقات الاجتماعية وفاق قوة إنتاجهم المادية ، يحدثون كذلك المبادئ ، والأفكار ، والمقولات وفاق علاقاتهم الاجتماعية . على ذلك ، فهذه الأفكار

وهذه المقولات ليست بخالدة أكثر مما تفصح عنه من علاقات . إنها حاصلات تاريخية انتقالية . » .

من جهة أخرى ، يظهر أن مبدأ النظرية الاجتماعية للمقولات نفسه (وهو المبدأ القائل بأن الإنسان يشرع برؤية الطبيعة من خلال المجتمع) أصبح اليوم مبدأ ثابتاً تقريباً . يصرح آرنولد ڤان جينيب (Arnold Van Gennep) بقوله : « إن من النتائج الهامة لعلم الأقوام فى هذه الأعوام الأخيرة نتيجة تبدو غريبة لأول وهلة . ألا وهى أن هذا العلم اعترف بأن نصف المتمدن يتصور الطبيعة وكأنها مصنوعة على نموذج التنظيم الاجتماعى ، بدلا من أن يصنع التنظيم الاجتماعى على نموذج الطبيعة » . وغرانيه (Granet) فى كتابه « ديانة الصينيين » (La Religion des Chinois) يبين لنا أن لب عقائد الصين البدائية قائم على الشعور بوجود تضامن متين بين العالم والمجتمع ، بين النظام الاجتماعى والنظام الطبيعى ، وأن مذهبهم الاعتقادى لم يتخلص إلا رويداً رويداً من هذا المفهوم الذى تغمره الانفعالية غمراً .

ثم إن إيلوود (Elwood) مثلا يقرر فى كتابه « مبادئ علم الاجتماع النفسى » ما فى الديانة والفكرة من أمور جماعية ، من دون أن يسبغ على ملاحظاته مثل الأهمية النسقية التى نجدها لدى دوركايم . يجوز أن تظهر الديانة ، لأول نظرة ، شيئاً فردياً ؛ والحقيقة أن هذا لا يمنع أن تكون الحياة الدينية ممتزجة أبعد امتزاج بالحياة الاجتماعية ، و « كأن كل شكل من أشكال التمدن يعتمد على نمط خاص من الاعتقاد الدينى » . الفكر ينمو فى الحياة الاجتماعية وبها : فالإدراكات ، والعقائد ، والمعارف هى منتوجات اجتماعية ؛ وكذلك اللغة ، والتفكير المجرد ، والمحاكمة المنطقية . والعقل غير ذى ماهية فردية . إنه « مظهرُ الفكرِ العامٌ الشامل » . وهو فى نهاية رقيه يمثل العرق أكثر مما يمثل الفرد . « ولقد شهد العقل نموا اجتماعياً بالدرجة الأولى ، شأنه فى هذا شأن الفكر بأسره » . وإننا لنجد مثل هذه الفكرة لدى ملك دوغال .

إذن فالنظرية الاجتماعية فى المقولات تستحق الاعتبار ، فهى إنما تضم — كما نرى — فى نظم منسوق جملة من المشاهدات والأفكار المنثورة فى الأبحاث العصرية النظرية . وربما بالغت فى فعلها هذا . والواقع ، أن فى مثل هذه

الانتظامات النسقية فوائد كبرى ، فهى – فى حالة عدم صمودها للامتحان كما يقع فى الغالب – توضح لنا إلى أين نحن ماضون أو ، على الأقل ، إلى أين نمضى فيما إذا لم تأت العثرات التى تصطدم بها فتحذرنا منها .

وإذن فلنتابع هنا فكرة دوركايم فى النتائج اللازمة عنها من الوجهة النفسية ؛ فإنها أساسية كما سنرى .

فإذا كانت المقولات ، كما يعرفها ويعددها دوركايم ، ذات أصل اجتماعى ، فما من شيء فى حياتنا الذهنية المحضة خارج عن السلطان والأثر الجماعيين .

وإذا كان مفهومنا عن المكان ذا أصل اجتماعى ، فما من إحساس من أحاسيسنا الخارجية ، مذ يقف عليه تفكيرنا أو نخطره ببالنا ، إلا ويصبح مطبوعاً بطابع المجتمع .

وإذا كان مفهومنا عن الزمان ذا أصل اجتماعى ، فبما أننا أشياء تدوم ، فما من أحاسيس داخلية فينا ، ما من انطباعات ولو فرارة إلا وتغدو ، منذ أن تقع عليها عين وعينا فنحاول التفكير بها ، مطبوعة عمليا بطابع الجماعة (على الأقل من الخارج ، ومن قبل الإطار الذى ندخلها فيه) .

بهذه الاعتبارات ، لا غرابة أن يتخذ ازدواج طبيعتنا تعبيراً وتعليلا جديدين لدى دوركايم : الإنسان حيوان يذيبه المجتمع ذوباناً جديداً ؛ وكل ما يتجاوز الحيوانية المحضة فيه آت إليه من المجتمع . فمنذ أن يطمع الباحث فى دراسة ما يجعل الإنسان إنساناً لا حيواناً ، فعلى السوسيولوجيا ينبغى له الورود ، أو عنها يجب عليه الصدور. يقول :

« إليك ما فى فكرة النفس من أمر موضوعى : إن التصورات التى خيوط حياتنا الداخلية متخذة من لحمتها ، لهى على نوعين مختلفين لا يرتد أحدهما إلى الآخر . فمنها ما يرجع إلى العالم الخارجى والمادى ؛ ومنها ما يرجع إلى عالم مثالى نعزو له رجحاناً معنوياً على العالم الأول . إذن فنحن مجبولون ، على التحقيق ، من طينة كائنين متجهين وجهات متباينة وكأنها متعاكسة ، والواحد منهما مستعل على الآخر . هذا هو المغزى العميق لما تفاوت الشعوب فى وضوح تصوره من تقابل (antithèse) يعارضون به بين الجسد والنفس، بين الكائن الحسى والكائن الروحى الموجودين فينا » .

إننا إذا اقتصرنا على هذا النص ، فلربما بدا لنا أن دوركايم يقول بقيام الازدواج بين الجسد والنفس ، بين المادة والروح ، بين معرفة الأجسام وقاعدة القلوب ، بين العلم والأخلاق . مع أن الواقع — وهذا ما ستطالعنا به نصوص أخرى — هو أن الازدواج حاصل بين الحساسية الحيوانية والعضوية ، من جهة ، والفكرة ، من جهه أخرى ، مهما اتخذت من شكل . يقول :

« إن فينا لجزءاً من أنفسنا غير واقع تحت سلطة العامل العضوى المباشرة . ألا وهو ما يمثل المجتمع فينا . فالأفكار العامة التى ينقشها فى أفهامنا العلم والدين ، والعمليات العقلية التى تفرضها هذه الأفكار ، والعقائد والعواطف التى تقوم عليها حياتنا الأخلاقية ، وكل هذه الأشكال العليا للنشاط النفسى التى يوقظها وينميها فينا المجتمع ليست من حواشى الجسد ، على ما هو الشأن فى إحساساتنا وما نعرفه معرفة داخلية من أحوال أعضائنا (états cœnesthésique) ذلك لأن عالم التصورات الذى تدور فيه حياة المجتمع مضاف — كما بينا — إلى عماده المادى ، بدل أن يكون ناجماً عنه » .

ويقول :

« الإنسان مزدوج حسب القول الشائع . ففيه كائنان : كائن فردى أساسه فى الجملة العضوية ، ونطاق عمله ، بفعل هذا ، محدود أضيق حد ؛ وكائن اجتماعى يمثل فينا أسمى ما تطالعنا به الملاحظة من حقيقة واقعة فى الميدان الفكرى والمعنوى ، أعنى المجتمع . ولازدواج طبيعتنا هذا نتيجة ، فى الميدان العملى ، هى أن ما هو مثالى معنوى لا يقبل الإرجاع إلى الباعث النفعى ؛ ونتيجة فى ميدان التفكير هى أن العقل غير قابل الإرجاع إلى التجربة الفردية » . ويقول :

« إذا كان الإنسان مزدوجاً كما يقال ، فذلك أنه ينضاف إلى الإنسان المادى ، الإنسان الاجتماعى . »

فضمن هذه الشرائط ، من البديهى غاية البداهة أن السيكوفيزيولوجيا التى لا يمارى العلم فى مشروعيتها ، ليست صاحبة الحق فى تناول مجموع المشاكل النفسية ، ولا هى على حال يؤهلها لحل هذه المشاكل . فإن نطاق ملاحظتها الفعلى ضيق جداً . وهو ينحصر فى حدود ما هو فردى فى الحياة الذهنية ، أى يقتصر ، فى مجمل الأمر ، على الإحساسات — داخليها

وخارجيها — وعلى ما تتيحه من ارتكاسات مباشرة. فإنه، منذ أن يتدخل التصور — ولطالما هو متدخل إن قليلا أو كثيراً، ولا سيما عند الراشد — فإن الحياة الذهنية تكف عن تبعيتها لشرائطها البيولوجية، وتصبح منوطة بالأسباب الاجتماعية. وحينئذ يترتب بالضرورة على علم النفس، إذا شاء ألا يقف به ركب التقدم، أن يستنجد بعلم الاجتماع لا بعلم الوظائف. إن السيكوفيزيولوجيا ليست كل علم النفس، بل هي من شدة بعدها عن بلوغ هذه المرتبة بحيث يجب عليها أن تتخلى عن نطاقها، على الفور تقريباً، إلى علم سيكوسوسيولوجي يستحق، هو بالمقابل، أن يشكل علم النفس بتمامه نظراً لمدى اختصاصه الواسع. يقول دوركايم: «مهما تقدمت السيكوفيزيولوجيا، فلن تستطيع أن تمثل أبداً إلا جزءاً من السيكولوجيا، لأن القسم الأعظم من الحوادث النفسية غير مشتق من علل عضوية.» ولكن «يجب ألا نستنتج من وجود منطقة واسعة فى الشعور غير قابلة للتعليل عن طريق السيكوفيزيولوجيا، أن هذه المنطقة تشكلت من نفسها، فأصبحت بذلك مستعصية على التحرى العلمى. إنما هى راجعة إلى علم إيجابى آخر يمكن أن يدعى بالسوسيوسيكولوجيا. والواقع أن الحوادث اللاتى هن مادته، من طبيعة مختلطة: فهن متصفات بالرئيسى عينه من أوصاف الحوادث النفسية، ولكنهن ناشئات عن علل اجتماعية.»

بعد هذا لا يدهشنا أن نرى دوركايم يكيل الثناء، من هذه الوجهة بالضبط، لكتاب ريبو: «منطق العواطف»*. يقول عنه: إنه «أحد علماء النفس الذين شعروا أشد شعور بالنور الذى تشعه على علم النفس دراسة الحوادث الاجتماعية». وقد برهن على هذا كرة جديدة، إذ عرف كيف يرى فى المشكلة التى يطرحها منطق العواطف «مشكلة سوسيولوجية محضة». «فإذا صح بداهة أن المنطق العاطفى يمتنع وجوده فى حالة عدم استعداد الوجدان الفردى له، وإذا استتبع هذا افتراض سلاسل من الأفاعيل تدخل دراستها فى اختصاص عالم النفس، فليس دون ذلك فى الصحة من ناحية ثانية، أن الأحوال الذهنية التى هى مادة تلك العمليات جماعية فى كنهها. ويكفيك للاستثبات من هذا، أن تنظر من أين يستقى السيد

* Ribot : La Logique des Sentiments.

ريبو الحوادث التى يتناولها بالتحليل » . فهو يكف هنا عن الاستعانة بعلم أمراض الذهن ، ويستمد من كتب تايلور (Tylor) وفرزر (Frazer) وبوشه لوكليرك (Boucher-Leclercq) أى من دراسات أخص ما يميزها أنها سوسيولوجية محضة . يقول دوركايم : « فهو على هذا النحو ، قد برهن — فى قوة الاستدلال المرتبطة بكل ما يصنع — على أن الأشكال المعقدة لحياة الفرد السيكولوجية غير قابلة للتعليل إذا أخرجت عن شرائطها الاجتماعية ، أى أن علم النفس ، متى وصل إلى طور من أطوار نموه ، أصبح غير منفصل عن علم الاجتماع . وتلك من جلائل الخدم التى أداها فى كتابه الجديد . »

بيد أن دوركايم لا يكتفى بأن يلاحظ مع ريبو أنه لا سبيل إلى إنضاج علم النفس ما لم تؤخذ المسلمات الاجتماعية بعين الاعتبار ، ولا يكتفى بأن يلاحظ مع إيلوود أن الحياة الذهنية هى شكل من أشكال سلسلة حيوية من الأفاعيل لا تهم حيـاة الفرد فحسب بل حيـاة الرهط وحياة العرق ولا يكتفى بأن يؤكد زعم المؤلف أن « الأمر قد آل بعلم النفس الفردى أن يتعلق جزئياً بعلم الاجتماع تعلق هذا بعلم النفس . فالحياة الذهنية والحياة الاجتماعية غير منفصلتين ، كما هو الأمر فى السيكوسيولوجيا » بل إن من رأى دور كايم أنه يجب بالضرورة لقيام علم النفس ، حتى يحيط بجملة المشاكل ، أن يصبح مضاعفاً ، فتكون هنالك سيكوفيزيولوجيا ، وسوسيوسيكولوجيا ولكن هذه الأخيرة ليست فحسب غير قابلة للانفصال عن علم الاجتماع . فعدم استقلال العلمين ليس متبادلا . أى أن علم النفس الاجتماعى منوط بعلم الاجتماع ومتوقف عليه . فلا يجىء الأول قبل مجىء الثانى . ولئن جاز أن يراقب نتائجه ، فليس فى استطاعته أن يساهم فيه . وحاصل هذا أن دوركايم يخرج بمثل ما خرج به كونت من أن علم الاجتماع مرحلة ضرورية بين علم النفس الفيزيولوجى وعلم النفس الفردى .

الباب الثالث

وجهة نظر تارد

إن موقف تارد من مشكلة الإنسان ضمن المجتمع مختلف كل الاختلاف عن موقف دوركايم . فقد رأينا علم الاجتماع ، عند دوركايم ، يعلن استقلاله وينفصل ويتميز من علم النفس ، ثم ينتهى بأن يطغى على هذا العلم ويتصرف فى أمره . أما تارد فقد أتانا على العكس — كما يقول برجسن — « بعلم اجتماع سيكولوجى خالص » أو « بعلم نفس فى مكنته أن يتفتق عن علم اجتماع » . فبينا دوركايم يقطع الصلة قطعاً بين النفسانى والاجتماعى ، يلمس تارد بينهما اتصالا حياً .

يبذل دوركايم كل قوته الجدلية ليستنبط كل ما فى المجتمع وكل ما فى مختلف مظاهر النشاط الجماعى من حقيقة واقعة ومن أمور مجسدة . وكذلك ليبين مبلغ ما لهن خارج الأفراد وبالاستقلال عنهم من وجود فعلى ناجع ، وكيف أنهن يشكلن فى واقع الأمر حقائق ، على حين لا يكون الأفراد ، فيما لو أخذوا على حدة هم وفاعلياتهم الجائزة ، إلا ضربا من التجريد .

أما تارد فيؤكد تلقاء هذا فى شىء من الحماس الطروب أولية الفرد : « . . . احذف الفرد ، تحذف المجتمع . . . وليس فى المجتمع ، ليس فيه مطلقاً من شىء لا يوجد على حال تجزئة وتكرار مستمر لدى أحياء الأفراد ، أو قل ، ليس فيه من شىء لم يوجد لدى الموتى الذين استمد منهم هؤلاء الأفراد حياتهم » .

وكذلك ترى أنه بالنسبة إلى تارد لا حقيقة إلا للفرد وإلا للمشاعر الفردية وإلا لأنحاء التفكير والشعور والعمل الفردية . وما المجتمع ولا المحيط الاجتماعى ولا المظاهر الجماعية من أى نوع كانت إلا تجريدات ييسر لنا

استعمالَـها ويحدونا على الأخذ به بصرُنا العقلى الحسير . على أننا إذ نتناول تلك التجريدات يجب ألا نتجاهل أنها تجريدات وألا ننسى أن نظراً أثقب من نظرنا يستطيع أن يبدد سديمها الغائم ، وأن يكشف فى جوفها عن واحد واحد من الأفراد الذين يقومون على تأليفها وبعثها ويختصون بامتلاك الوجود المجسد . وخلاف هذا التفكير يدخلنا فى باب التجريدات والبحث عن الماهيات . فإن التصورات الجماعية التى اشتهرت عن دوركايم ، تلك التصورات التى تحوم فوق المشاعر الفردية ، والتى من شأنها أن تخص الناس أجمعين وليست بملك أحد ، إن تلك التصورات لسواء فى القيمة وأفكار أفلاطون دون نقص ولا زيادة . فكما أنه لا يعقل أن تعزو إلى فكرة الخير وجوداً واقعياً موضوعياً ، فكذلك لا يسعك أن تصدق بأن لفكرة « المؤيد » وجوداً مستقلا عن المشاعر الفردية .

يرى تارد أن الحياة الاجتماعية مؤلفة من اختراعات (inventions) تؤمن لها التجدد والرقى ، ومن تقليدات (imitations) تضمن لها الاستمرار والاستقرار .

فالاختراع هو « المؤالفة الاجتماعية الأولى » . ولكن الاختراع فى ذاته شىء فردى . فإنه يفترض ، فى الواقع ، أن الفرد يسمو ، ولو مؤقتا ، عن الآفاق الجماعية ويستشف ما وراءها ، فيتجاوز مستوى الأفكار التى تلقاها سواد معاصريه . يقول تارد : « لأجل أن يجدد الفرد ، ولأجل أن يكشف ، ولأجل أن يصحو لحظة من حلمه فى الأسرة والجماعة ، لا بد له من النجاء مؤقتا من مجتمعه . فهو حين يتحلى بهذه الجرأة النادرة امرؤ فوق المجتمع (Supra-social) أكثر مما هو امرؤ اجتماعى . » هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، فإن الخيال المبدع هو مزية شخصية و « نواميس الاختراع إنما هى بالذات نواميس تتعلق بالمنطق الفردى » . ولئن كان الاختراع اجتماعياً ، فإنما ذلك قبل كل شىء نسبة لظروف ظهوره ، وهذا فى جميع الأحوال . لأن كل اختراع إنما يأتى فى ساعته ، وكل مخترع يلجأ بالضرورة إلى محيطه ليستعير منه مادة اختراعه الخام . على أنه قد يكون أيضا اجتماعياً بنتائجه ، أى أنه لينتهى إلى أن يكون اجتماعياً بالغرض على نحو من الأنحاء ، فيما إذا نشأ عنه محاكاة أو تقليد . فالاختراع « الذى

يبقى مخزوناً فى رأس صاحبه لا يربأ به من الوجهة الاجتماعية » على العكس من « الاختراع الذى كتب له أن يحتذى » . فأنت ترى أن الاختراع فى نظر تارد ظاهرة فردية مستعدة لأن يكون لها من الوجهة الاجتماعية نتائج ليست فى الحسبان .

وأما التقليد ، وناهيك بأهميته عند تارد ، فهو الحادث الاجتماعى الأول . ولكنه أيضاً من حيث النشأة حادث فردى . فالتقليد تقليد للنفس فى الذاكرة والعادة ، ما دامت القدوة (modèle) قد حملتها إلينا ذواتنا . فإذا ما حمل هذه القدوة إلينا غيرنا ، أصبح التقليد اجتماعيا . وإن الانتقال من تقليد الذات إلى تقليد الغير بأشكاله وصوره التى يفرضها علينا تنوع ضروب القدوة فى الحياة الاجتماعية ؛ إن هذا الانتقال لنشاهد أثره فى النوم المغناطيسى (hypnotisme) الذى يفرق المجرّب عن المجرب فيه ، والملقّن عن الملقَّن ، والأصل المحتذى عن الصورة المحتذاة (ولا ننس أن النوم المغناطيسى كان فى قمة مجده زمن بداية تارد) يقول : « النوم المغناطيسى . هو نقطة الصلة التجريبية بين علم النفس وعلم الاجتماع ؛ فهو يمثل لنا الحياة النفسية فى أبسط ما يمكن أن تتصور ، على هيئة صلة اجتماعية أولية » . فأنت ترى أن التقليد فى نظر تارد حادثة فردية مدعوة ، بتفتح أكمامها وبتعدد نتائجها ، إلى إيجاد الحياة الاجتماعية بكليتها .

فى هذه الشرائط ، قد يكون لا بد لتارد من أن يميز نوعين من السيكولوجيا ، فمن جهة علم النفس الفردى الذى هو « دراسة « الأنا » معزولا ومتأثراً بأشياء مختلفة عن أمثاله » . ومن جهة أخرى ، السيكولوجيا بين الدماغية (intercérébrale) أو ما بين السيكولوجيا (interpsychologie) التى هى « دراسة ظواهر الأنا متأثراً بأنا آخر » . غير أنه بما أن الفرد هو الحقيقة الوحيدة ، وبما أن الاختراع والتقليد اللذين هما أصل الحياة الاجتماعية يستمدان من ينبوع المشاعر الفردية ، فإن « ما بين السيكولوجيا » لا يمكن إلا أن تكون استطالة للسيكولوجيا الفردية وتنمية لها . يقول : « على ذكر هذين الضربين من السيكولوجيا (يعنى سيكولوجيا الشعوب وسيكولوجيا الأفراد) أحرص على أن أعلن أنهما لا يشكلان إلا علم نفس واحداً هو الضرب الأخير منهما ؛ لأن السيكولوجيا الجماعية (سواء فيما يمس الجماهير أو النقابات أو الجماعات

أو الأمم) إذا طمعت أن تكون شيئاً آخر غير استطالة للسيكولوجيا الفردية أو انعكاس متعدد لها ، فليست غير وهم أونتولوجى » .

فأنت ترى على هذا أن تاردكدوركايم يعتبر أن الحوادث الاجتماعية حوادث ذهنية . ولكن علم الاجتماع ، فى رأى دوركايم ، لا يناط من أجل هذا بعلم النفس . بل الأمر على العكس ؛ ذلك لأن الحوادث الاجتماعية ، على الرغم من أنها ذهنية ، لا تفتقر فى وجودها إلى المشاعر الفردية ، وإذا أردنا أن نقيم علماً ، فيجب أن ننسى مع كونها ذهنية ، أننا نحيا هذه الحوادث وأننا نشعر أنها داخلية بالنسبة إلينا . ثم يجب أن نحترز ، بعد ذلك ، من المعاينة الداخلية التى هى خداع باطل فى علم الاجتماع ، كما فى علم النفس ، فنعالج الحوادث الاجتماعية معالجة الأشياء ونطبق عليها الطريقة الموضوعية فحسب . إن علوم الطبيعة يمكن وينبغى لها أن تختلف من حيث الموضوع ، ولكنه لا ينبغى لها ولا تستطيع أن تختلف من حيث المنهج . وليس هناك إلا منهج واحد يطبق على التجربة فى جملتها لأجل أن تصبح علمية . أما تارد، فعلى العكس من هذا . إنه لا يكتفى بإرجاع علم الاجتماع إلى علم النفس ، بل إنه يلح على ميزة تتوفر لنا فى علم النفس وعلم الاجتماع ، وهى معرفتنا معرفة صميمة الجزء والكل : فنحن نعرف بهذين العلمين المشاعر الفردية فى تفصيلها وجملتها . إذن، من جهة ، لعلم الاجتماع موضوع خاص يمتاز به (من حيث النحو الذى يصل به إلى معرفتنا) عن المواضيع العائدة لعلوم الطبيعة الأخرى كالفيزياء ، والكيمياء ، وعلم الحياة . ومن جهة أخرى ، حينما يستطاع الحصول على ميزة من هذا النوع ، من غير المعقول أن نستغنى عن هذه الميزة ، وأن نرهق أنفسنا – عن طوع – بمعاودة معرفة هذه الحوادث من الخارج . فعلم الاجتماع كما أنه مختلف عن بقية علوم الطبيعة بغرضه ، نظراً لطبيعة هذا الغرض ، فكذلك هو مختلف بطريقته . يقول : « حينما يدور الأمر على ملاحظة الظواهر بين النفسية ، أى الاجتماعية فإن العيان الداخلى طريقة فى الملاحظة ذاتية وموضوعية فى وقت معا . حتى أنه هنا هو الطريقة الوحيدة التى تدرك غرضها إدراكا أكيداً . فإن ذلك الموضوع ، فى الحقل الاجتماعى ، هو دائما شىء ذهنى يدور فى وعينا وفى وعى أمثالنا . وهيهات أن نجد مكاناً أفضل لدراسته من مرآته التى هى فى

قرارة أنفسنا !» إذن فالطريقة التى يوحى بها تارد —ونعيد القول هنا كرة أخرى— ترجع الحادثة الاجتماعية إلى الحادثة النفسية وتؤول بعلم الاجتماع إلى علم النفس.

فكأننا ، على هذا النحو ، تلقاء جملة من النظرات غاية فى تصميم الاتجاه واتضاحه . إنما الأشخاص ، وحدهم ، هم الحقيقيون . والمجتمع إن هو إلا تجريد . وليس فيه شىء زائد على الأفراد الذين يتركب منهم . ولا شىء فى الحادث الاجتماعى غير التصورات ، والعواطف ، والميول اللائى يقمنه فى المشاعر الخاصة . وكل ما هو اجتماعى مرده ، فى آخر التحليل إلى عناصر من نسق فردى ، وإذن ، فالنسق التوليدى (ordre génétique) يبدو بديهياً : فهناك قبل كل شىء أفراد ومظاهر فردية ، ثم رهوط ومظاهر جماعية ؛ وإنما يولد المجتمع والظواهر الاجتماعية من تحاك الأفراد . وجريا على مثل هذا ، الفردى يعلل الاجتماعى ؛ ومن واجب علم الاجتماع التعلق بعلم النفس والاقتصار على أن يكون استطالة له .

لكن هذا يطرح مشكلة رئيسية بالنسبة إلينا . فإذا كان قد جرى الارتقاء التاريخى من الفردى إلى الجماعى ، فهل يجب أن يجرى البحث فى الاتجاه عينه ؟ هل ينبغى لنسق المعرفة أن يحتذى نسق الولادة ؟ هل يجب أن نبتدىء بدراسة الفرد قبل دراسة المجتمع ؟ أى العلمين يجب أن نقدم : السيكولوجيا الفردية أو ما بين السيكولوجيا ؟ سنرى من متابعة دراستنا أن مذهب تارد يدعونا شيئاً فشيئاً إلى أن نرجع القهقرى إن صح التعبير ، لدى قيامنا بالبحث وأن نرتد على أعقابنا من الجماعى إلى الفردى ، وأنه بذلك يدفعنا عملياً إلى الاتفاق فى هذه النقطة مع نظرات كونت ودور كايم .

فقبل كل شىء ، الحادثة الاجتماعية ولو كان شرطها وجود الأفراد ، فإن هذا لا يمنع أن يكون لها أهمية واسعة ومجال كونى شامل . ونحن نعلم أن تارد تصور وهو يمضى من سيكولوجيته فلسفة ميتافيزيوية كاملة ؛ ففى مذهبه المونادى الجديد * (حيث الذرات التى تشكل كل الواقع كائنة على صورة الأفراد) نرى المونادات ، تبعا لهذا سالكة فيما بينها مسلك الأذهان . فكل شىء فى العالم متولد عن احتكاكاتها وتفاعلاتها (من الجماعات الحيوانية ، إلى الجمل العضوية ، إلى الحشود الذرية ، إلى المنظومتين الشمسية

* راجع صدر الباب الثانى (القسم الأول) : Néomonadologie

والنجمية) . ونحن لا نستطيع فهم هذه الاحتكاكات وهذه التفاعلات إلا بمقارنة نتائجهن بالمجتمعات البشرية وبمقارنتهن هن ذاتهن بالاحتكاكات الحاصلة بين الناس وبالأفعال المتبادلة التى يمارسها بعضهم على بعض . والواقع أن تلك الاحتكاكات والأفعال المتبادلة هن علل المجتمعات . إذن ، ففى آخر الأمر « كل شيء هو جماعة » و « كل ظاهرة هى حادثة اجتماعية » وبدلا من أن نفكر فى تشييد علم الإنسانية وفق مخطط علوم الطبيعة ، لا يسعنا أن ننتظر معرفة الطبيعة إلا من معرفة الإنسان .

وإذن فالذى يستطيع إفهامنا مجموع الأشياء فى صميمهن إنما هو الحادثة الاجتماعية . وعلى هذه الصورة لا تكون السوسيولوجيا غير مستغنى عنها فى فهم الكون فحسب ، بل هى لا مناص منها أيضا فى فهم الفرد والظواهر النفسية التى تنتظم فيه . فالسوسيولوجيا ، فى نظر تارد كما كان الأمر فى نظر كونت ، « كأنها مجهر النفس الشمسى ؛ ففيها تظهر الحوادث الفيزيولوجية معللة ومضخمة تضخما هائلا . »

ومهما كان هنالك من صلة بين الفردى والاجتماعى ، ومهما كانت هنالك من قرابة وثيقة بين الحوادث الذهنية (سواء أكانت من طبيعة فردية أم من طبيعة اجتماعية) ، فلا يحول ذلك دون التمييز فى جوف علم النفس — كما رأينا — بين السيكولوجيا الفردية والسيكولوجيا الجماعية اللذين هما فيما بينهما كالفصل للجنس ، أو كفصلى جنس واحد . على أن تارد ، فى هذه النقطة ، غير متفق دائما مع نفسه ، وكأنه يجزم فى الأمور بحسب ما يتفق للظروف أن تأتى به . فالسوسيولوجيا تسترجع ، كذلك شيئا من استقلالها . نعم إنها لاتستطيع أن تقطع الصلات التى تربط الجماعى بالفردى ، ولكنه ليس فى وسعها مع هذا أن تؤول إلى السيكولوجيا الفردية . إن عليها أن تكون نفسانية ولكن صلتها يجب أن تكون بعلم النفس الاجتماعى لا بعلم النفس الفردى .

يقول تارد : « إذن فلنسأل عن سر علم الاجتماع ، علمَ النفس ، مثلما فعل أوجست كونت ، ومثلما فعل ستوارت ميل (St. Mill) ومثلما فعل هربرت سبنسر (H. Spencer) ولكن المقصود بعلم النفس هو هذه السيكولوجيا الجماعية ، هذه السيكولوجيا المكثفة ، سيكولوجيا الأموات التى تدعى بالتاريخ ولنضف إلى ذلك المنطق » (المنطق عند تارد ينقسم ، مثل السيكولوجيا ،

إلى منطق فردى ومنطق اجتماعى) .

إن التمييز فى علم النفس بين ميدانين من التحريات (هما السيكولوجيا الفردية والسيكولوجيا الجماعية) هو تمييز لايستغنى عنه ، لأن العواطف ، والأفكار ، والأفعال لا يجرى انتظامها فينا على نمط واحد . فإن شعورنا الفردى يستطيع أن ينتظم بنفسه على نحو ما . ولكن هناك نحواً آخر من الانتظام لا يحصل لشعورنا إلا حين نحيا ضمن مجتمع مع كائنات مشابهة لنا ونعد بالنسبة إليها قدوات ونسخا (modèles et copies) فى نفس الوقت . فإلى جانب الوظائف النفسية والمقولات الفردية الخالصة ، هناك وظائف ذهنية ومقولات اجتماعية مستقلة عن الأولى .

إذا أخذنا الفرد على حدة ، وجدنا أن المظاهر المنعزلة الصادرة عن الحجيرات الدماغية ، ينجم عنها حين تتألف وتتركب حادثتان اثنتان هما ، فى رأى تارد ، قطبا الحياة الذهنية : التصديق (croyance) والشوق (désir) وبعبارة أخرى إن العناصر الحسية الحركية التى يرجع السبب فى ظهورها على مسرح الشعور إلى أسباب فيزيولوجية محضة تنتظم فيما بينها انتظاماً منطقياً ، فيصدر عنها آخر الأمر ملكتان فرديتان هما : الإرادة (Volonté) والحكم (jugement) . وكذلك حينما يجتمع الأفراد ، فإن مظاهرهم النفسانية المنعزلة من إحساسات وانبعاثات وأحكام وإرادات تجتمع وتتسق منطقياً فينجم عنها الدين والحكومة (الأهليتان فى الأسرة البدائية ، والقوميتان بعد نشأة المدينة «cité») فنسبة الدين والحكومة للفكر الاجتماعى كنسبة الحكم والإرادة للفكر الفردى . إنهما الملكتان الكبريان فى النفس الاجتماعية ، وقد تشكلتا بنفس المبدأ والطريقة التى تشكلت على نحوهما الملكتان الفرديتان المطابقتان . فكما أن الأولين مظهر مزدوج لذات اجتماعية واحدة ، فكذلك الأخريان مظهر مزدوج لأنا فردى واحد .

وماهو صحيح فى حق الملكات يصح فى حق المقولات . فكما أن الملكات الفردية تطابقها ملكات اجتماعية ، فكذلك نجد إلى جانب المقولات التى تهيمن على تنظيم المعرفة والفعل الفرديين مقولات تسود المعرفة والفعل الجماعيين فللفكر الاجتماعى إذن ملكاته ومقولاته ، كما أن للفكر الفردى ملكاته ومقولاته . ومن الممكن أن نقيم بينهما توازياً تاماً نبين آثاره فى الجدول الآتى :

	الفكر الفردى	الفكر الاجتماعى
الوظائف	حكم إراده	دين سياسة
المقولات المنطقية	مادة — قوة مكان — زمان	ألوهية لغة
المقولات الغائية أو أنصاف المقولات	لذة — ألم	خير — شر

إن المقولات المنطقية للفكر الاجتماعى من المدلولات الغريبة التى جاء بها تارد . فخليق بنا أن نقف عند التعليلات والتفاسير التى أوردها فى هذا الشأن .

يحصر تارد مقولات الفكر الاجتماعى المنطقية فى اثنتين وهما : اللغة والألوهية .

فاللغة مقولة لأنها « ترتيب منطقى سابق الوجود تلقاه الإنسان الاجتماعى كما تلقى الإنسان الفردى المكان والزمان » .

فهى إذن مقولة ، وعلاوة على ذلك ؛ مقولة اجتماعية آتية من المجتمع ؛ مقولة « المكان الاجتماعى للأفكار » . إنها تفصح عن النحو الذى بحسبه يدرك مجتمعنا الواقع ويجزئ هذا الواقع . إن الإنسان إذا ترك لنفسه ربما أنضج شيئاً من الأفكار ؛ ولكن بما أن هذه الأفكار فردية ، فهناك احتمال كبير فى ألا تأتلف ومنظومة المفاهيم التى تفرضها اللغة بصورة تحكمية ، فيقضى عليها فى المهد بفعل المفاهيم الجماعية التى يأتى بها اكتساب اللغة . يقول تارد : « كل كلمة تفصح عن مدلول . إنها تعرب عن تقطيع للواقع اعتباطى فرضه المجتمع . وهذا التقطيع ربما لم يستطع أن يرد من نفسه على فكر الطفل . على أن الطفل قد يدرك لو ترك لنفسه مدلولات كثيرة ؛ وإنما يحول دون تولدها هجوم الأفكار الاجتماعية الكامنة فى حيز الجواز أعنى الكلمات » .

حتى أننا لو زدنا فى إنعام النظر فى القضية ، لتبين لنا أن الطفل ولا شك قادر على تصور الأفكار العامة لأن فى وسعه تلقف هذه الأفكار

العامة التى تحملها إليه اللغة ، وفى وسعه استعمالها . ولكن هذا لا ينتج عنه أن الطفل لو ترك لنفسه لاستطاع أن ينضج بجهده وحده أفكاراً مماثلة . ففى الواقع أنه لا يفعل ذلك لأن وجود اللغة يكفيه مؤونة هذا ويحرمه من وسائل فعله . غير أن ذلك ليس غاية ما فى الأمر ، بل إن الطفل لا يطيق إنضاجاً من هذا النوع ، لأنه لا يمكن وجود فكرة عامة دون تجربة جماعية ودون لغة .

إن التعميم لا يكون بدون تجربة تُنقل وتنتشر فى رهط ما بمجموعه . يقول تارد : « إذا شئنا أن نعلل تعميما ما ، فلا بد لنا من الالتفات إلى أمر ذيوع الاعتقادات الاجتماعى . وإنى لأعجب لزعم من يحسب أنه يستطيع أن يحاول ذلك التعليل مستنداً إلى علم النفس فقط دون اللجوء إلى الظواهر الاجتماعية » .

إنه ليس من تعميم دون لغة . فليس فى طاقة تفكيرنا أن يتصرف بالأجناس العليا ، ما لم تكن تحت يده الكلمات المطابقة لهذه الأجناس . والمفردات وحدها هى التى تحمل إلينا مدلولات تلك الأجناس . فالطفل فى حالة اقتصاره الأولى على الذاكرة الحسية ، لايملك أفكاراً عامة . ذلك بأن ذكرى حدوسنا الحسية (مع استعانتها « بالاشارات الصور » على تقريب الأشياء التى تدخل فى نطاق تجربتنا ، واستعانتها على معارضة هذه الأشياء بعضها ببعض) إذا أتاحت لنا تصنيف تلك الأشياء تصنيفاً غامضاً ، فإنها لا تستطيع أن توزعها على الأجناس الحقيقية .

إذن ففى الواقع ، يُكتسب التفكير مع اللغة ، على مقدار ما تأتى التجربة الجماعية ، عن طريق اللغة ، فتشحن تجربتنا وتزودها بما لها من عمومية شاملة . ومتى كانت اللغة اجتماعية لزم أن يكون التفكير ، الذى هى شرطه ، اجتماعيا أيضاً . يقول تارد : « إذا أصبح الفكر لفظيا على هذا النحو ، وأصبح — تبعاً لهذا — اجتماعيا باعتياده على التفكير تفكيراً يصلح للأفهام الأخرى ويتوجه إليهن مثلما هن متجهات إلى ما سواهن أيضا ، فمن الواضح أن الحكم الشامل لا يستطيع الاقتصار على الإعراب عن تجارب أو تحاليل شخصية ولا على ما أوحت به هذه التجارب أو التحاليل من تنبؤات شخصية ، بل لا بد أن يكون فى جوهره محتوياً على فكرة تجارب الآخرين وتحاليلهم وتنبؤاتهم سواء كانت هذه الفكرة مستترة أم ظاهرة » .

فى الحقيقة ، أن مثل هذه الملاحظات يقودنا إلى مدى بعيد ؛ ولربما كان هذا المدى أبعد مما كان تارد يتصوره ويريده . فقد يجوز أن تدفعه «ذريته» الميتافيزيائية ونزعته الفردية إلى التصريح فى نفس الوقت أو فى مواضع متفرقة بأن اللغة وأن الكلمات غير موجودة من دون الأفراد الذين يتكلمونها ويستعملونها ، وأنها إذا نظر إليها مستقلة عن الأفراد الذين استعملوها أو يستعملونها أو سوف يستعملونها فلن تكون إلا تجريدات. ولكننا مضطرون أن نستخرج من هذه النصوص معناها الذى تشتمل عليه .

إن اللغة شىء اجتماعى . وإذن فليست هى من فعل الفرد ، بل من فعل الأفراد منظوراً إليهم فى الرهط . وتبعاً لهذا ، من المستحيل على وجه التحقيق أن توجد أو تتصور ، بدون الرهط ، منظومة ما من منظومات المفاهيم . وليس فى وسع فرد ما ، وحده ومن ذاته ، أن يصنع لنفسه لغة ولا مجموعة منسجمة من المدلولات . فاللغة والأفكار العامة مستقلة عن الفرد متخذاً فى نفسه . لقد كانت موجودة قبله ، وهى موجودة حوله ، وستوجد بعده . ولكن الشىء الذى كان موجوداً قبلنا ، وهو موجود من حولنا ، وسيوجد بعدنا هو — بنوع ما — خارج عنا . والذى تعرف له الخارجية فى حق كل فرد على التوالى فهو ، فى آخر الأمر ، خارجى فى حق الجميع . وما دام مرد الأفكار العامة إلى اللغة ومرد اللغة إلى المجتمع ، وجب أن يكون فى اللغة وفى الأفكار العامة «موضوعية» من نسق ما .

يقول لنا تارد : «إن اللغة مقولة اجتماعية ، كما أن المكان مقولة فردية . فإذا صح أن اللغة مقولة ، وجب لها ، كما للمكان ، أن يكون فيها شىء موضوعى . إن كل مقولة حقيقية تبدو وكأنها الشرط الضرورى لممارسة التفكير ، فهى خارجة عن تحكم المشاعر الفردية ومفروضة عليهن ، مهما كان الشىء الذى تتناوله فاعليتهن . وواضح أن كل ما هو قانون للتفكير لا يجوز إلا أن يثبت أيضاً كقانون للأشياء ؛ وإلا لعجز التفكير عن إصابة غرضه الذى هو إدراك الواقع . وإذا كانت تجربتنا موضوعية حقاً ، وجب أن تكون شرائطها الضرورية موضوعية أيضاً فى حدود النسب ذاتها .

غير أن هذا الاستدلال الذى أتينا عليه فاسد الأساس فى الواقع . فإنه يفرض أن تارد كان فى موقف يجعل من حقه أن يقول إن اللغة مقولة .

وواقع الحال أن زعماً كهذا لا معنى له . وهو مثال من الأمثلة على ذلك التهاون فى التعبير وفى التفكير لدى تارد ، وهو من الأمور التى لم يكن تارد ليعرف كيف يتقيها أبداً . والحق مع دوركايم حين يقول إن المقولة « مدلول » (notion) يستولى على حياتنا العقلية كافة . واللغة ليست بمدلول ، فلا يجوز أن تكون مقولة . ولا يمكن أن يخرج شىء سليم من زعم فاسد الأساس متناقض الحدود .

إلا أن تارد ، وقد أراد أن يبرر مماثلته تلك ، انساق (وربما دون أن يكون على علم بما فعل) إلى بيان مؤداها ومداها . ففى رأيه ، وقد مر بنا فيما تقدم ، أننا لا نستطيع إدراك الأجناس ، ولا سيما الأجناس العليا إلا إذا كانت المفردات المطابقات لها فى قبضتنا . ولكن ترى ما عسى أن تكون هذه الأجناس العليا غير مدلولات الزمان ، والمكان ، والجنس ، والعدد ، والعلة ، والجوهر ، والشخصية اللائى نطوى تحتهن مجموع تجربتنا ، ونعنى بذلك المقولات ؟ إن تارد إذ يزعم أن اللغة مقولة — الأمر الذى هو خلو من كل معنى — يدعونا عرضاً إلى التسليم بأن المقولات ، وقد ولدتها اللغة ، هى اجتماعية مثلها . وهذا رأى قد يكون غريباً ، كما سبق لنا أن لاحظناه على دوركايم ، ولكنه — على الأقل فى تعبيره — لا يصطدم بالصعوبة الأساسية الأولى .

لنأت الآن إلى المقولة الاجتماعية الثانية عند تارد أى إلى الألوهية ، وهى تطابق مقولة المادة فى المقولات الفردية كما أن اللغة تطابق مقولة المكان .

إن فى كل فرد من الأفراد طاقة منعزلة ، وطموحاً إلى المعرفة والعمل . ففى مختلف الجماعات البشرية تتحد هذه الطاقات والميول فى حزم جماعية ، وتتجه نحو بؤرتين أولاهما : الاعتقاد (أو التصديق) والأخرى الرغبة (أو الشوق) . فإذا ازدوجا نشأ من ازدواجهما كائن واحد . فهذا الكائن الأحد « خيالى » ، ولكنه « ضرورى » وهو « الينبوع الذى يفرض أن كل التعاليم والأوامر قد انبجست منه » . فهو « شىء مخلوق توجبه بالضرورة الفكرة والإرادة الجماعيتان » . فيكون على حسب الرهوط التى ننظر إليها « إلهاً إما خاصاً بالأسرة وإما بالعشيرة وإما بالمدينة » .

فلننظر إلى المادة . إن المادة هى تجلٍّ موضوعى ، للإجماع المطبق فى

الانطباعات الحسية* . وإنما يحس الأنا بذاته أمام هذه المادة التى برأها من نفسه . كذلك فالإله هو تجل موضوعى للإجماع المطبق فى الإرادات والأحكام الجماعية . والمجتمع إنما يشعر بذاته بفضل هذه الألوهية التى ابتدأ بإبراز نفسه إلى الخارج متلبساً بلبوسها . يقول تارد : « إن فكرة الإله ، إذا نجوت من الخطأ ، تلعب فى أول تشكل للمجتمع الدور الذى تلعبه المادة فى أول تشكل للأنا . إن هذا الشىء الذى تدعو إلى إثباته جميع إحساسات الأنا ؛ إن هذه الحقيقة الخارجية التى يحكم عليها الناس جميعاً (اللهم إلا نفراً من الفلاسفة) وهم مسوقون بواقعية ساذجة لا تدفع ، بأنها جوهر وقوة فى وقت معا ، بأنها جسد ونفس ، ليست على التأكيد إلا نتيجة عمل الإبراز الموضوعى الذى هو سبب لها والذى يقوم على تضافر طاقات حجيرات الدماغ منظوراً إليها من وجهيها المنبه والمنبعث » .

هنا أيضا لقد خان التعبير فكرة تارد . إن فكرة الإله هى مدلول، ولكنها — كما يقول تارد نفسه — مطابقة لوجود كائن . وهذا أمر لا يصح فى حق المقولات ، فإذا كانت المقولات مدلولات ، فهى لا تطابق وجود كوائن إذن فالله ليس بمقولة .

ولكن لنترك هذه المماحكة جانباً ، ولنمض إلى غَوْر الأشياء . فلنقل « الإلهى » أو « المقدس » بدلا عن قولنا « الإله » . هناك مدلول للإلهى وللمقدس يجوز ألا يكون مقولة ، ولكنه على الأقل مدلول مشابه له . لأنه لا يضاف إلى كائن فرد بل يطلق على جزء كبير من تجربتنا مهما تفاوت هذا الجزء . ففى رأى تارد ، ليس أصل هذا المدلول اجتماعيا فحسب ، بل إن المجتمع يدخل فيه كل ما يمسه ويهمه شأنه . وبما أن كل ما هو إلهى يتصل بالمجتمع ، فالمجتمع (الذى هو إله فى آخر الأمر من حيث انطواؤه على كل ما هو اجتماعى) يعتبر روح الديانة ومنبع كل فكرة وكل فاعلية دينية .

بيد أنه إذا كان المجتمع والديانة مختلطين على هذا النحو ، من حيث أصلهما ، فبما أن المفاهيم تولد من اللغة واللغة من المجتمع ، جاز أن يقترب تارد من دوركايم فيقرر أن المقولات ، والعلم مع المقولات ، آتية إلينا من الدين . ولئن لم يصرح بهذا ، فذلك بأنه لم يكن امرءاً يصطنع المنطق

* La matière est l'objectivation du consensus des impressions sensorielles.

السليم الذى لا يتزحزح ، ولا معنياً بأن يمضى بأفكاره إلى غاياتها .

لقد اقتصر تارد على المقابلة من حيث المبدأ بين ما سماه المقولات الفردية والمقولات الاجتماعية . ولم يعز للمقولات الفردية أصلا اجتماعياً . ولكنه مع ذلك يعترف بأن المقولات الفردية لا تنمو ولا تنبسط تمام النمو والانبساط إلا بتأثير الفكر الجماعى والمقولات المطابقة . يقول : «إن الزمان والمكان — كما ندركهما وكما يجتهد العلم بتحليلهما وسبر غورهما والتنقيب فيهما بغية إيجاد تعليل ميكانيكى للعالم — هما ، مثل المادة والقوة ، ثمرة إنضاج اجتماعى طويل لا نفسانى فقط » .

فمثلا ، نحن نتخذ الحركة — كما هو الأمر فى رأى برجسن — وسيلة للتعبير عن جريان الزمان ، « وفى الحقيقة ونفس الأمر أن هذا الاتخاذ حاصل من قبل . لأن المجتمع قد تبناه لنا حين اعتبر حركة دوران الأرض » . فنحن إذن ننقل إحساسنا بالديمومة وهو إحساس مباشر يستحيل التعبير عنه تعبيراً مباشراً فنخلعه على صورة زمن مكانى ، وأثر هذا النقل « باق فى اللغة » . فإذن نستطيع أن نستنبط مما تقدم أمراً لا تجحد أهميته وهو أن المقولات الرئيسية (الزمان والمكان ، المادة والقوة) لو فرضنا أنها ليست بذات أصل جماعى ، فإنها — بالشكل الذى نطبقها به على تجربتنا فى أيسر الأمر — ليست من نطاق النشاط الذهنى الفردى المحض . فالجماعة قد جاءت لها بإضافات واسعة . ولا بد لإدراك كنهها وحقيقتها الخالصة من تحليل يطرح منها كل ما هو آت من تدخل المجتمع .

بالطبع ليس من شأننا أن نحمل فكرة تارد ما لا تحمل ، سعياً وراء تقريبها من فكرة دوركايم . ولكن من الحق أن نعترف ، بصدد قضية رئيسية جداً ، أن نظريته فى المقولات تعمل بقوة نادرة على إثبات أثر المجتمع فى الذهنيات الفردية .

فعند تارد أن هذا الأثر متجل لدى الإنسان فى كل شىء . حتى أن الميول فى أبسط أشكالها وأشدها إمعانا فى الفيزيولوجية لا تخرج عن ذلك التأثير . فهى لا تتجلى لنا ، ولا تظهر لنا وجودها وحضورها المحسوس إلا على الهيئة التى شاءها لها المجتمع . وما دام المجتمع مصروفا عن تعيين الوسائل الخاصة التى ترضى تلك الميول ، وما دام لم يخصص لها كيفية لعملها ، فإنها تظل كامنة فى حيز القوة غير مطيقة النفاذ إلى الخارج. نعم إنه لولا

وجود ميول خاصة بالإنسان ، لما استطاع المجتمع أن يجد فيه محلا لفعله ، ولكن لولا المجتمع ، لما عرفت الميول كيف تمد أعناقها . يقول تارد : « قد يقتصر التلقين الاجتماعى على تعيين المسلك الذى تتجه فيه ميولنا بحسب المصر والعصر ، ولكن ميولنا ، بدون ذلك التوجيه الذى يأذن لها وحده بالظهور ، ليست إلا نوعاً من الاشرئباب العاجز . وإذا مضينا فى تحليل حاجة تبدو كأنها طبيعية ، لحظنا أن هذه الحاجة لا تكون على ما هى عليه ، لولا المحيط الاجتماعى الملابس » . وهذه فكرة طالما كررها تارد ودعمها بأمثلة عديدة ؛ ومن ذلك مثل العطش الذى يختلف باختلاف الجماعات البشرية . فيكون عطشاً لنبيذ العنب أو للجعة أو لنبيذ التفاح أو للماء أو للشاى ، لا عطشا خالصاً . فالإنسان هو الذى يأتى بالميول ، ولكن المجتمع ، بما يوفره من وسائل وسبل للوفاء بتلك الميول — هو الذى يأذن لها بالظهور ، ويملى عليها صيغة الإفصاح عنها . والغرائز البشرية — على ما يشاؤه لها إيلوود — إنما تعدلها الحياة الاجتماعية . وهى خاضعة لـ « اصطفاء اجتماعى » وتختلف من مجتمع إلى مجتمع ، مما يجعل الرجل المتمدن مخالفاً — بهذا الاعتبار — للرجل البدائى . فإذا شئنا أن نستخلص من رأى تارد نتائجه العملية ، أعدنا القول بأنه لا مندوحة ، لمعرفة ما فى الميول البشرية من جانب فردى ، عن تجريدها من الثوب الجماعى الذى يخلعه عليها المجتمع .

وليس هذا كل ما فى الأمر ؛ بل إن للمجتمع المحل الأول فى التأثير التى تعرض للعقليات البشرية . يقول تارد : « إن الأسباب الطبيعية التى تدفع إلى القضاء على الذات إذا ما فعلت فى الإنسان المنفرد المفروض انفصاله عن الآخرين ، فإنما تفعل دون جدوى وتتخذ مجرى آخر . وأما الفعل الاجتماعى مهما ضعف ، فهو بالقياس إلى الأفعال الطبيعية أو الفيزيولوجية ذو تأثير حاتم لأنه مباشر . » وعلى هذا فقد يجوز أن يكون تارد — كما وشاء دوركايم — مخطئاً فى عزوه الانتحار إلى التقليد قبل كل شىء ، وإن كان ليس فى نظره بسبب وحيد (فهو يعتقد بأن زيادة حوادث الانتحار مدينة لتعدد العلاقات الاجتماعية التى تعين على العدوى) إلا أنه — على كل حال — يتفق ودوركايم فى التصريح بأن سبب الانتحار اجتماعى . وبصورة عامة أن الأسباب الاجتماعية راجحة على غيرها فى تعيين انفعالات البشر وأفكارهم

وأعمالهم ، ولولاها لبطل فعلها جميعاً .

فإذا كانت المقولات ذوات طبيعة اجتماعية بالدرجة الأولى أو بالدرجة الثانية ، وإذا كانت الميول البشرية لا تتجلى إلا على الهيئة التى يكسبها إياها المجتمع ، وإذا كانت الأسباب التى تفعل مباشرة فى الأذهان أعمق فعل وأثبته هى الأسباب الاجتماعية ، وجب أن نقول إن الأفراد المتمدنين مدينون بكونهم على ما هم عليه للمجتمع وأثره وفعله . ومعنى هذا أن الأفراد لا يكتسبون أصالتهم من ذواتهم ، وإنما من تعدد التأثيرات التى يخضعون لها ومن اختلاف التقليدات التى تقع تحت خيارهم . وهى إذن ناشئة من احتشاد العناصر التى تأتيهم من الخارج لا من العناصر نفسها . فإنما الحياة الاجتماعية هى التى تمنح الإنسان المتمدن شخصيته بما فيها من روعة وندرة . ولا يسعنا هنا أن نسرد جميع النصوص التى عاد فيها تارد إلى هذه الفكرة، فلنقتصر على ذكر بعضها .

يقول : « إن استقلال ذاتية (الفرد) صادر عن اختلاف (الطوائف الاجتماعية التى يشترك فيها) . فكلما تشعبت هذه الايحاءات المتناقضة فى غالب الأحيان ، ازدادت إلى جانب الشعور بالنفس ، أهمية الصفة الفردية التى تدل على أصالة الفرد بطبيعة الخيار الذى يجريه بين النماذج المعروضة للاحتذاء والاقتداء » . ويقول :

« لنتفق على معنى هذه المجانسة التدريجية فى الأفراد . إنها بدلا من أن تقضى على أصالتهم الخاصة ، تعينها وتغذيها . أما ما هو مخالف لتميز الشخصية ، فتقليد رجل واحد يتخذ قدوة فى كل شىء . ولكن حينما لا يحتذى المرء شخصاً بعينه أو أشخاصاً بأعيانهم بل يقتبس ، عن مائة أو ألف أو عشرة آلاف ، منظوراً إلى كل واحد منهم على انفراد ، عناصر فكرة أو عمل تمزج فيما بعد ، فإن طبيعة هذه النسخ الأصلية ، واختيارها وطراز مزجها تفصح عن أصالة الشخصية وترفع من لوائها . وربما كان فى هذا سر الربح الذى نجنيه من دوام فعل التقليد » . إن فضل المجتمع وقيمته آتيان من أنه محرر للفرد ، من أنه — على حد تعبير تارد — « عامل حيثما كان ، لا على تفتح الفرديات الوحشية القديمة بما يعرف لنفوسها من ألوان فاضحة وهاجة ، بل على ازدهار لُوَيْنات سحيقة ومخففة، فيها من أصالة الخلق بقدر ما فيها من

صقال المدنية : شخصيات امتزجت فيها النزعة الفردية الخالصة القوية بالدماثة الاجتماعية التى لا مزيد عليها » . ويقول :

« يؤول الأمر بالحياة الاجتماعية (على الرغم من جهازها المعقد المؤلف من وظائف مستعبِدة ومن ترديدات مكرورة رتيبة) إلى أن تبدو أخيراً على هيئتها الحقيقية . شأنها فى هذا شأن الحياة العضوية التى هى لها بمثابة الذيل والتتمة ، أى أنها تظهر على شكل عبور طويل غامض ملتو من مرحلة التشتت الأولى إلى مرحلة الاتسام الشخصى . فكأنها إنبيق عجيب ذو حلزونيات لا آخر لها تتحول فيه العناصر من حال إلى حال ، ويستخرج مما لا نهاية له من العناصر المدقوقة المسحوقة المسلوخة من خصائصها الفرقية ذلك المبدأ الجوهرى الطيار ، خصوصية الأشخاص العميقة والفرارة ، الصورة التى على نحوها يكونون ويفكرون ويشعرون ، تلك الصورة التى لا تأتى إلا مرة ، ولا تدوم إلا فترة » .

فيظهر إذن من هذه النصوص ومن نصوص أخرى أيضاً أن الفردية البشرية فى نظر تارد كما فى نظر دوركايم ، ترافقها فردية فيزيولوجية ابتدائية أى فردية عضوية سابقة لحال الاجتماع (présociale) ، وفردية عليا ذهنية لاحقة لحال الاجتماع (postsocilae) هى الشخصية المحضة التى تجد شرطها الأساسى فى الحياة الجماعية . فلا يتصور ، فى رأى تارد ، وجود لحياة اجتماعية دون حياة سيكوفيزيولوجية سابقة ، ولا يتصور وجود شخصية أو فردية متمدنة دون حياة اجتماعية .

ضمن هذه الشرائط ، لن يدهشنا أن نسمع من تارد أنه لا وجود للحال النفسية المستقلة عن كل سبب فيزيولوجى وعن كل سبب اجتماعى ، وأنه لا يمكن أن تقوم سيكولوجيا من دون مساعدة الفيزيولوجيا أو علم الاجتماع . يقول :

« إن « أنا » نا يأتلق ، كالشعلة الكهربائية ، فى نقطة تلاقى تيارين مختلفين ومركبين بعضهما مع بعض : التيار الحيوى والطبيعى من جهة ، والتيار الاجتماعى من جهة أخرى ، والأول من نطاق « تحت النفسى (hypo-psychique) والثانى من نطاق « فوق النفسى » (hyper-psychique) ويقول :

« الإنسان كائن اجتماعى مطعَّم على كائن حيوى ! إنه لا شىء غير ذلك : وما عساه يبقى من علم النفس غير ما يلحقه به علم الاجتماع إذا نزعت عنه الفيزيولوجيا (كما يقول تين Taine فيما أحسب) ؟ » ويقول :

« إن علم النفس ، على وجه العموم ، هو دراسة ما بين علم الحياة وعلم الاجتماع من أمور مشتركة ، أى نقطة اتصالها أو تقاطعهما على الأصح وهى « الأنا » و « ما تحت الأنا » إن جاز التعبير . وعلى ذلك فلا يمكن أن يكون علماء النفس إلا علماء حياة سوسيولوجيين يولون اهتمامهم الأول تارة إلى علاقات الشعور واللاشعور بظواهر الحياة (وهذه حالة أطباء النفس والمشتغلين بعلم الإنسان والسيكوفيزيائيين) وتارة إلى علاقات الفكر الضرورى بالظواهر الاجتماعية . فإذا حذفت من علم النفس كل المعلومات التى يحملها إلى علماء الطبيعة من جهة ، وحذفت منه كل الأنوار التى يضفيها عليه من جهة أخرى ، علماء اللغة والأساطير والأخلاق والفقه والاقتصاد ، فلن يبقى شىء » .

إنه لا يهم موضوع بحثنا كثيراً أن نعلم هل وكيف تأتلف وجهة النظر الجديدة التى يقدمها تارد مع الأولوية التى منحها علم النفس الفردى بادى الرأى ، ومع ما يشبه أن يكون فرضه منذ هنيهة على علم النفس الجماعى وعلى علم الاجتماع من تبعية للسيكولوجيا الفردية . فإذا كان تقدم علم النفس فى جملته وحتى إمكان وجوده متوقفاً على المعلومات التى تأتيه بها الفيزيولوجيا من جهة ، وعلم الاجتماع من جهة أخرى ، فكأنه ينتج بالضرورة أن علم النفس يجب أن يتفرع فروعاً ثلاثة أولها يدرس بعد الفيزيولوجيا (أو معها فى غاية الأمر) وثانيها بعد السوسيولوجيا (أو معها فى غاية الأمر) وثالثها ، من حيث أنه يهدف إلى بلوغ النتائج السابقة وتنسيقها ، لا يستطاع تحصيله ضمن هذه الشرائط إلا بعد ذينك العلمين : علم الوظائف وعلم الاجتماع .

ولكن هب ، على خلاف الظاهر ، أن ما أتينا على بيانه من ملاحظات تارد النظرية لا يحتمل مثل هذه النتائج . فهذا لا يمنع أن هناك واقعة هو أول من يعترف ويصرح بها . ذلك أن الفرد (حين يراد به الذرة الاجتماعية أو الحقيقة المعنوية الوحيدة النهائية) ذلك الفرد الذى حق الإنسان أن يكونه فى الأصل ، لا يناله — فى الواقع — عياننا البتة فى بساطته وصفائه الفطريين .

فالفرد الحى ، الرجل الواقعى ، كما يبدو لعين تجربتنا ، هو مركب تركيباً معقداً إلى أبعد حدود التعقيد ، وفى تركيبه دخل لعدة تأثيرات اجتماعية . والفردى والجماعى متداخلان فيه على نحو لا نستطيع معه أن نعاملهما « كما لو كنا نستطيع أبداً أن نفرق بين هذين الحدين اللذين لا انفصام لهما » . وعلى هذا فالشىء الذى يقدمه لنا الواقع إنما هو تصالب الفردى والاجتماعى تصالباً معقداً . والحاصل ، « إنما نستطيع بلوغ ظواهر من السيكولوجيا الفردية مفصولة تمام الفصل عن ظواهر « ما بين السيكولوجيا » إذا صعدنا إلى سنوات الطفولة الأولى أو إلى المشكوك فيه من فواتح أمر الجماعات (أى إذا تخيلنا — فى الحالة الأولى — الحوادث لأن معاينتها مستحيلة ، أو إذا وسعنا مدى تفسيرها — فى الحالة الثانية — لأن معاينتها عسيرة جداً ومريبة جداً) . فظواهر السيكولوجيا الفردية لا تبدو لنا أبداً إلا خلال ظواهر « ما بين السيكولوجيا » اللائى هن بمثابة عدسات مشوهات أو محولات للتصاوير ينبعث عنهن انعكاس متزايد فى القوة بتزايد تقدم الحياة الاجتماعية » .

إذن ، فمهما أكد تارد وجزم بأن الفرد سابق للمجتمع من حيث الأصل ومتقدم عليه من حيث النسق التوليدى ، فإنه لم يفته أن يعترف أن التأثيرات الجماعية نافذة أعمق النفاذ إلى الإنسان الحقيقى كما يبدو للملاحظة ، وأن هذا الإنسان — إلى كونه عضواً فى المجتمع — ليس بشىء منفصل عنه . فإذا سلمنا ، والحال على ما ذكرنا ، بأن تارد حدد بالفعل الوجهة التوليدية ، فإن هذه الوجهة على كل حال لا تصلح أن تكون وجهة التحرى والبحث . فلأجل إدراك الفرد فى الإنسان يقر تارد ، كما يرى كونت ودوركايم ، بأنه لا بد من الابتداء بتعيين النصيب الذى انحدر إلى هذا الفرد من المجتمع ؛ فلا بد من أن تتقدم السيكولوجيا الجماعية علم النفس الفردى .

الباب الرابع

مآل المذاهب العملى

تبين مما تقدم أن المجتمع ، عند دور كايم هو حقيقة واقعة . وأن هناك تصورات جماعية مستقلة عن التصورات الفردية وتخضع لنواميس قائمة بذاتها (sui generis) فليس هناك سببية مباشرة ولا طريق مستقيم حينما نمضى من الفردى إلى الاجتماعى ، من السيكوفيزيولوجى إلى السوسيولوجى . ولا فائدة لنا من الانكباب على مشاعرنا لنكتشف فيها جرثومة الأوضاع الاجتماعية والتصورات المطابقة لها . بل سبيل البحث الوحيد الذى يمكننا اعتماده فى هذا الباب وغيره إنما هو المعاينة الموضوعية أو العيان الخارجى (extrospection)

وأما عند تارد ، فالمجتمع ضرب من التجريد ، وما من حقيقة واقعة إلا الفرد . فإذا تخيلنا تصورات جماعية مستقلة عن التصورات الفردية ، فكأننا عدنا إلى الأساطير الأفلاطونية ، وإلى النزعة الواقعية السكولاستية . الحياة النفسية تستطيل وتنمو وتتفتح أكمامها فى الحياة الاجتماعية ، وهناك اتصال من الأولى إلى الثانية . والطريقة المعتمدة فى تحليل المشاعر الفردية صالحة أيضاً لدراسة النتائج الاجتماعية لهذه المشاعر : فالسيكولوجيا الفردية ، والسوسيولوجيا ، والسيكولوجيا الجماعية علوم عيان باطنى (introspection)

فما يتجاوز حد البداهة أننا هنا بإزاء رأيين يقومان على تخمينات تستبق الخلاصات التى تأتى عادة بنتيجة البحث والتحرى ، إذ أننا لا نستطيع أن نعلم حق العلم ما هى الحقيقة إلا بعد أن نكون قد وصلنا بالفعل إلى تعرفها . فمثل هذه التخمينات (إذا نظر إليها لا على أنها فرضيات للعمل تقبل إعادة النظر ، بل على أنها حقائق سابقة) فإنها إذ توجه جهود البحث والتحرى يخشى أن تضللها وتخدعها منهجياً عن نتائجها . ولسنا نرمى من وراء هذا إلى الانتصار فى هذا الموضوع لدوركايم أو لتارد . ولا نزعم أننا نستشف

الحقيقة ، أى نحزر سلفا الوجه الذى ستتجلى لنا فيه حين ينتهى بنا الأمر إلى معرفتها . وإنما ينبغى تحديد النحو الذى يجدر أن ننحوه فى مباشرة درسها . فوجهة نظرنا ليست بوجهة « ما هو » ، بل هى معرفة « كيف هو » . ولذلك كان الاختلاف بين دوركايم وتارد لا يضرنا ولا ينفعنا فيما نحن بسبيله . أى الخصمين على حق فى مدعاه ؟ المجتمع حقيقة أم تجريد ؟ كل ذلك سنعلمه بعد دراسة هذه السيكولوجيا الجماعية التى نحاول أن نعين موضوعها ومحلها بين العلوم ، لا من قبل أن نقوم بهذه الدراسة . وبانتظار أن نفعل ، ليس يعنينا كثيراً أن يكون أو لا يكون المجتمع والتصورات الجماعية تجريدات : لأن من شأن الفكرة العلمية ، ككل ضروب الفكرة ، أن تتناول تجريدات ؛ وليس ذلك بضائرها فى شىء ما دامت هذه التجريدات صالحة ، أى ما دامت تلخص مسلمات التجربة تلخيصاً مضبوطا .

ولكن مذهبى دوركايم وتارد مهما تناقضا ، فإنهما بمقابل ذلك متفقان على نقطة أساسية بالنسبة إلينا . ذلك بأن كليهما يدعونا إلى تصور موضوع علم النفس ، أى الإنسان ، على نحو واحد .

فالإنسان عند تارد ، كما عند دوركايم ، مضاعف . إنه حيوان ؛ وحياته الذهنية ، من وجهة النظر الأولى هذه ، تعكس حياته الفيزيولوجية . ولكنه أيضا فكر ؛ وحياته الذهنية ، من وجهة النظر الثانية هذه ، تعكس المجتمع والحضارة اللذين يحيطان به . فالفكر إنما يتمكن وينمو نموا يسود الحيوانية فى الإنسان ، بعمل المحيط الاجتماعى وتحت ضغط الجماعة . والكائنات البشرية كما تبدو فى الواقع أمام المعاينة الشخصية هى ، فى آخر الأمر ، كائنات صبغها المجتمع بصباغه إلى أعمق حد وأقصاه . فما من شىء فيهم مقصور على الاستمداد من الفرد بمعناه الضيق ، بل ليس فيهم من شىء لا يستمد فى نفس الوقت من الرهط أو الرهوط التى هو عضو فيها استمداداً كبيراً فى غالب الأحيان . فنحن حين نعالج نحواً ما من أنحاء الشعور أو التفكير أو العمل مهما كان هذا النحو أوليا ومهما كان عفوياً ومهما كان فى ظاهره مطابقاً لما يقال عنه طبيعتنا البشرية ، فإن أول واجب علينا هو أن نحذر مما يخيل لنا فيه من بساطة واستقلال ونوعية ، وأن نعرضه أبداً على التحليل والتدقيق لنميز ما يرجع منه إلى الفرد وما يرجع إلى المجتمع .

على أن الذى يحدونا باتخاذ هذا الموقف من جديد ، بعد أن كان لنا من رجاحة رأى كونت ما يدعونا إلى الاعتصام به ، ليس هو توارد آراء دوركايم وتارد فحسب . بل إننا لنحس من أنفسنا ميلا إلى اتخاذه فى ظل ذلك الجو الفكرى الذى يسمعنا فيه فيلسوفان مختلفا المشرب رأياً متفقاً حول الموضوع . يقول لنا ف. بيكو (F. Pécaut) المعروف بنزعته الإيجابية المحضة «إننا نعلم الآن ، فى شىء من الدهشة أننا لا نستطيع إدرك طبيعتنا الفردية . فهى ، وقد سرت إليها عدوى الإلزامات الاجتماعية ليست قابلة للمعاينة فى نفسها وعلى الحال الصافية ؛ ولا يمكن أن يطالعنا بها الحدس» . ويقول لنا صاحب الانطلاق الحيوى ورب الفردية الخلاقة المبتكرة (برجسن) « إننا نحيا حياة اجتماعية وحتى كونية بقدر ما نحيا بل أكثر مما نحيا حياة فردية » .

ولقد جعلنا التفكير نألف دون استغراب التعاليم التى توحى إلينا بها فى هذا المضمار اللغة والسحنة . إننا نتلقى لغتنا من بيئتنا كما هى . وهيآتنا التى نتخذها ، وحركاتنا ، وإشاراتنا ، وملامح وجهنا ، وضحكنا ، وبكاؤنا كل ذلك متكيف بالكيفيات التى تقرها الأعراف والعادات . ولربما نعرف (معرفة يجوز أن تكون ناقصة على الرغم مما جاء به چيمس ولانج) نوع العلاقة القائمة بين الحالات الانفعالية والصيغة الفيزيولوجية التى تتخذ للإفصاح عنها . بيد أنه ما من شك فى أن هذه الصيغة الفيزيولوجية ذات أثر ما فى إحداث تلك الأحوال الانفعالية ، وأن اصطناع سحنة لا يمكن إلا أن يؤدى إلى هيجان مطبوع بطابع المجتمع إلى حد ما . وكذلك نحن باتخاذنا منذ الصغر المفردات والتراكيب اللغوية ، نتخذ صورة عن الكون وعن النحو الذى بحسبه تترتب الأشياء فيما بينها ضمن هذا الكون ، بحيث تجد تجربتنا المرجحنّة المضطربة محالها ، فيما إذا شاءت أن تمكن لنفسها لا أن تستغنى عن وجودها . فالكلمة تأتى من قبل ، ثم الفكرة ، ثم — أخيراً وفى بعض الأحيان — الشىء . والشىء لا يكون هو ماهو بالنسبة إلينا من دون الفكرة التى لدينا عنه ، ولا الفكرة من دون الكلمة . يتكلم الطفل عن البحر ، ويعلم أنه واسع وأنه أخضر أو أزرق من قبل أن يكون قد رآه أبداً . إن مشاعرنا ، نحن الراشدين ، ملأى ببحار مشاكلة لا نرى لها من ساحل ، وربما لا نقدر لها من وجود لو لم يوح لنا المجتمع بواسطة اللغة

بأنها موجودة وأنها كيت وكيت . يقول فيفر (Febvre) « بين الناس والمحيط الطبيعى تقوم الفكرة . الفكرة تتسلل أبداً إليهم وتجثم بينهم وبينه» . هذا صحيح ولا شك ! ولكن ما فوقه فى الصحة هو أن الفكرة إذا تكونت ، فالذى يتدخل بين الناس والمحيط إنما هو الكلمة التى تنقل تلك الفكرة من جيل إلى جيل والتى تكون مفتتح انبعاثها فى الخواطر . وإن فكرة تشكلت ضمن اللغة لا يمكن أن تكون إلا فكرة مطبوعة بطابع الجماعة . فالجماعة بهذا الاعتبار هى التى تلج وتتمكن وتحل فينا عن طريق السحنة والكلام . حتى إن الأمر لينتهى بنا إلى أن نصبح فى عين أنفسنا وكأننا مخطط إشارات أو كلمات ، وكل ما فينا من عنصر فردى يكتسى كسوة الجماعة. وعلى هذا ، لو كان لا يلزمنا من أجل النفاذ إلى الفرد أن نثقب فى جملة ما نثقب الحجب الجماعية العديدة التى غشت عليه أثناء نموه ، لغدا كل جهد صادر عن مثل برجسن أو فرويد عديم المعنى .

فإذن ، إذا شئنا حقيقة أن ندرك الفرد وأن يتهيأ لنا إخضاعه إلى الدرس الذى يكون فيه هذا الفرد هو الموضوع الأوحد ، فمن الواجب أن نعمد إلى الظواهر الذهنية التى تقع تحت عياننا فنجرى فيها عملية فصل وتفريق ، لكى نجردها عن كل العناصر التى حملتها إليها الجماعة . وهذا وحده يدلنا على منهج البحث الواجب اتباعه : إن العزل والدراسة لكل ما فى الذهنيات البشرية من عناصر أتت إليها من الجماعة ينبغى أن يسودا تحديد ما فى هذه الذهنيات من عناصر مردها إلى الفرد ، وأن يتقدما دراسة ذلك . وبعبارة أخرى ، إن السيكولوجيا الجماعية يتحتم أن تأتى قبل السيكولوجيا الفردية أو السيكولوجيا بالمعنى الضيق . لأن هذا ما تمليه شروط التجربة ومسلماتها .

ولكن التأثيرات الجماعية تتسلل إلى حياتنا الذهنية فى جميع نواحيها . فهى تنفذ إلى ميادين انفعالنا ، وفاعليتنا ، وذكائنا . وتلك ميادين لبث علم النفس العام ينظر إليها كما لو كانت دراستها من حقه ، ميادين لم يزعج نفسه حتى يومنا هذا بكشف ما يداخلها من عوامل جماعية لأنه اعتاد ، على العكس ، أن يقفز من فوق الرهط ليمضى من الفرد (الذى لا يوجد منعزلا قط) إلى الإنسان على وجه العموم (ذلك الإنسان الذى أصبح على كر العصور وكأنه مرقعة المهرجين تدل ألوانها المتضاربة على توالى المدنيات والمذاهب) .

فسعيا لبلوغ التفريق الذى تكلمنا عن ضرورة إجرائه ، يتعين على علم النفس الجماعى أن يدرس من وراء هذه الزاوية جميع الوظائف الذهنية ابتداء من الإدراك حتى الفعل الإرادى ، لكى يعين ما عسى أن يكون فى ميكانيكيتها وفى محاصيلها من عنصر اجتماعى . وإذن فهو مدعو بالضرورة إلى اجتياح ميدان علم النفس العام . ولكن ترى ما هى أهدافه الحربية فى هذا الفتح ؟ أيستطيع منذ الآن أن يدعى لنفسه حصراً امتلاك ذلك الميدان على الوجه الشرعى ؟ أم ، على العكس ، هناك مجال للتقدير بأن عليه ، لكى يبقى ضمن نطاق الشرعية ، أن يكتفى باقتطاعات جزئية ، وأن يوافق على قسمة تجرى بينه وبين ضروب أخرى من البحث السيكولوجى . قد يجوز ألا نعلم هذا بالضبط إلا بعد استكمال علم النفس الجماعى ، أو على الأقل بعد تقدمه تقدماً كافياً . ومع ذلك ؛ لا بأس ، عند إقامة فرضية للعمل ، من التنبؤ بالمصاعب التى قد تعرض لها وبما يحتمل انتظاره من تغلب عليها . فلنحاول إذن أن نفعل هذا .

ففيما يتصل بالحياة الانفعالية ، كأنه من البديهى أنه طالما تجوهل التأثير العظيم الذى يمارسه فيها الضغط الجماعى ، ولكنه يبدو أن ليس دون ذلك فى البداهة أنها ، فى جملتها ، راجعة إلى السيكولوجيا العامة ؛ وفى تفاصيلها، إلى السيكولوجيا الفردية . فمن البين أن الدموع معاصرة للإنسانية بسبب الميكانيكيات التى لا يد للمجتمع فيها ، وأننا لا نبكى جميعاً بالصورة عينها ولا فى الظروف عينها، بسبب الخصائص التى مردها إلى عضويتنا . وكذلك فاعليتنا المحركة تعود إلى ميكانيكيات يستطيع المجتمع تنظيم استعمالها ، ولكنها فى نفسها ناشزة عن فعله . فهذه كلها ميادين نلمس فيها بوضوح كاف أن على السيكولوجيا الجماعية أن تستجدى المعونات المستقلة بله أن تتقبلها .

بقى الذكاء وما يتعلق به من نشاط إرادى . وهذا النشاط الإرادى يجرى عليه — بفعل الدور الذى يلعبه فيه التفكير والعقل — ما يجرى على الذكاء . فالرأى الذى يجنح إليه دوركايم آخر الأمر هو طبع الذكاء بطابع الجماعة ، كما رأينا . وعنده أن العلم وهو الصورة المستكملة للمعرفة وتاج الذكاء إن صحت الاستعارة ، مولود من الدين الذى هو منبثق عن المجتمع . ووجهة النظر هذه تستتبع أن كل أشكال المعرفة ، من أمعنها فى الذاتية إلى

أعرقها فى الموضوعية ، ذوات طبيعة اجتماعية ، وأن السيكولوجية الجماعية لا تستطيع – ضمن هذه الشرائط – مواجهة دراسة الذكاء دون أن تؤدى هذه الرسالة عملياً إلى طيه بأسره تحت جنحيها . أفيجب إذن أن نفتح لفرضيتنا فى العمل مثل هذا الأفق الطموح ، ونتنبأ لها بمثل هذا الظفر الكامل ؟ أو ليس خيراً لنا أن نتوقع بخلاف هذا أن سيكون لها – حرصاً على موافقتها للواقع – أن تتنازل عن بعض مطامعها وأن تقف عند حدودها ؟ القضية من الأهمية بحيث أن الشعور كلما أوغل فى اتخاذ الصفة التأملية ازداد نفاذ الذكاء إليه . فإن الراشد المتمدن لا يحس بعواطفه إحساسا مجرداً ، ولا يريد أفعاله إرادة مجردة فحسب ؛ وإنما عواطفه وأفعاله من المواضيع المفروضة على شعوره ليحصل له العلم بها ، فهى تبعاً لهذا خاضعة لصيغ الذكاء وهيئاته . وإذن فإذا صح أن الذكاء اجتماعى ، فما من زاوية من زوايا قلبنا مهما تكن سرية إلا والذكاء مدخل عليها الجماعة ، بدخوله إليها .

يبدو مستحيلا أن نسلم لدوركايم بأن العلم أى المعرفة ، والذكاء (تبعاً لذلك) منبثقان على وجه الحصر من الدين ، وأنهما صادران عن المجتمع بانبثاقهما من الدين . إن ما أنفقه دوركايم من جهد لتبرير مقالته لا ينتزع القناعة ، وكأن عليه مسحة من السفسطة . فعنده أن البشرية الابتدائية تتخذ عن الكون رأياً دينياً كل الدينى يندغم فيه الكون بالرهط الاجتماعى ويتصور بصورته. ولئن استطاع منطقنا وعلمنا أن ينسلخا بالتدريج عن مثل هذه المنظومة من التصورات ، فذلك بأن بين الكون والمجتمع مشاكلة رئيسية يستقيم معها للبدائى أن يتصور الأول على شاكلة الثانى . يقول : « إن ميدان الأمور الاجتماعية ميدان طبيعى لا يختلف عن الميادين الأخرى إلا بازدياد تعقيده » و « من المستحيل على الطبيعة ، فى أخص خصائصها ، أن تختلف هنا وهنالك عن نفسها » . فدوركايم يعتبر أنه ، على هذا النحو ، أقام الدليل على الاتصال المؤدى من الديانة إلى المنطق وإلى العلم ، وأنه برهن على أن « التفكير العلمى ليس إلا أكمل أشكال التفكير الدينى » . لا جرم أن المجتمعات حقيقة ، وأنها بهذا الاعتبار طبيعية تشكل جزءاً من الكون . ما من أحد يفكر بإنكار هذا . ولكن لئن صح ذلك ، فما المجتمعات بعوالم مصغرة (microcosmes) . وقد غدونا لا نصدق بأن

فى وسع الأجزاء أن تعيد إحداث الكل وتعيد تمثيله فى تفاصيله . فليست المجتمعات هى الكون مطلقا . ولو فرض أنها هى الكون ، لوجب أيضاً أن نتصور المجتمعات تصوراً تاماً من كل وجوهه حتى يكون فى مكنتنا إقامة رأى صحيح عن العالم . والواقع أنا ، فى نظرياتنا الاجتماعية ، مدركون للفكرة التى صنعناها لأنفسنا عن المجتمعات المعاصرة ، أما إدراك تلك المجتمعات أنفسهن فهيهات أن يكون حاصلا لنا . وكذلك فيما يمس المجتمعات البدائية ، لا شك أن الطوطمية تطالعنا بما اتخذه البدائيون لأنفسهم عنهن من فكرة ، ولا شك بأن ليس فى هذه الطوطمية من عنصر وهمى إذا نظر إليها فى القلوب اللائى هى عقيدتهن الجماعية . ولكن لئن كانت الطوطمية هى النحو الذى بحسبه تصاغ فى المشاعر طبيعة المجتمعات البدائية ، فليست إلا التعبير الصوفى والأسطورى عنهن ، وهو تعبير تنقص درجة اقترابه من الحقيقة على قدر ما تزداد صوفيته وأسطوريته . إنه لمن الغريب حقاً بعد أن حرم علينا الحكم على المجتمعات من وراء الأفكار التى نحملها عنها أن ندعى إلى الاستمساك حرفياً بالنحو الجماعى الذى بحسبه يتصور البدائيون الرهوط التى ينتسبون إليها . هناك مجال للتفكير ، على العكس ، بأن المبدأ الطوطمى هو ترجمة للواقع الاجتماعى أشد قصوراً من مبادئ الحق الطبيعى أو الحق التاريخى أو المادية الاقتصادية . وكيف ، إذا عمم على الكون تصور غير مضبوط عن المجتمع ، يستطيع هذا التصور أن يؤدى (بنمو مضمونه الوهمى موضوعياً) إلى توفير معرفة لنا مضبوطة عن العالم قادرة على توجيه عملنا توجيهاً مجدياً وعلى الإحاطة بالأشياء إحاطة حقيقية ؟ إنه مهما بلغ من اضطرار المجتمعات اضطراراً حيوياً إلى سوابق الأحكام الجماعية اللائى يوطدن لتلك المجتمعات فى الأذهان ، فذلك لا يغير شيئاً فى كونهن سوابق أحكام غير نافعة بل ضارة فى فهم الكون الذى هوغير محتاج لهى أصلا فى حدوثه . ولعله ما كان للعلم ولا وجب له أن يتشكل إلا بتخلصه تدريجا منهن فى حذر متفاوت فى السذاجة أو الرياء ، لا بتقيله خطوهن والانسحاب على ذيلهن .

إن التسليم مع دوركايم بأن ديانة البدائيين هى أصل العلم يترتب عليه أن هناك اتصالا من مدلول « المانا » إلى مبدإ النسبية . ومقالة تؤدى — بعد تجريدها من الصيغ العامة — إلى مثل هذا التوكيد العجيب ربما

احتاجت فى توطدها وثبوتها إلى شىء آخر غير تلك النظرات الواسعة التى ينسى علماء الاجتماع فيها أنهم ليسوا بفيزيائيين ولا كيمياويين . إن كلا من عربة السفر القديمة (diligence) وسكة الحديد من وسائل النقل ؛ ولكن أوائل « الماكنات النارية » لم تستمد من « الديليجانس » سوى تفاصيل ثانوية ، كبعد العجلتين بعضهما عن بعض مثلا ؛ ومن الجر الحيوانى إلى استعمال البخار لا وجود لأى اتصال . هكذا الشأن فى الديانة الطوطمية وفيزياء أينشتاين (Einstein) فإن كلا منهما تأويل للكون . ومع هذا يظهر أنه قد قامت خلال فترة ما بينهما ثورة أساسية فى الفكر البشرى لا تجيز تحويل الا تصال التاريخى إلى اتصال منطقى وتوليدى .

من جهة ثانية ، يجدر بنا أن ننوه بأن دوركايم – سعياً وراء جعل العلم ابناً للدين – أغفل عن دراية وعمد جانباً من الفاعلية الذهنية لدى البدائيين . وهو جانب لا مراء فى كونه أساسياً بالنسبة إليهم لأنه ضرورى لهم ضرورة حيوية . وكما يلاحظه على أثر سبنسر وجيلين (Gillen) ، « حياة المجتمعات الأوسترالية تمر على التناوب بطورين مختلفين : فحينا ترى الساكنين موزعين زرافات تفرغ كل واحدة منها إلى مشاغلها مستقلة عن غيرها ؛ فتعيش كل أسرة لحال بالها[1] على الطرد وصيد الماء والتماس ما لا يستغنى عنه من الرزق بكل ما فى يدها من وسيلة . وتارة ترى السكان ، على العكس ، مزدحمين متكاثفين فى نقاط معينة خلال زمن يتراوح بين بضعة الأيام والأشهر . وأوان هذا الازدحام فى الحين الذى تدعى فيه العشيرة أو فخذ منها إلى جلسات دورية وتقام لهذه المناسبة مراسم دينية ، أو فى الحين الذى تقام فيه الاحتفالات المعروفة فى اصطلاح علماء الأقوام بالكوروبورى (corrobbori) » . نعم إن دوركايم يضيف – ولعل ذلك لتبرير موقفه فى ذلك الإغفال – ان المشاغل التى تملأ أول هذين الطورين ليست ذات طبيعة « توقظ من حاد الأهواء » ، الأمر الذى يدل على أنه لم يكن من غواة قنص البر والبحر ، وأن القلب البشرى ، على ما به ، ما يزال فيه شىء خالد : فيومٌ يقضيه العامل

---

(١) تركيب استعمل قديماً فى مثل ما نستعمله اليوم . قال سحيم :

فإن تقبلى بالود أقبل بمثله وإن تدبرى أذهب إلى حال باليا

(راجع ذيل الصفحة ٨٨ فى الجزء الرابع من عيون الأخبار طبعة دار الكتب المصرية) .

من عمال زماننا فى معمله ليس فيه من الاستهواء بقدر ما فى اجتماع انتخابى أو أمسية فى السينما (وهى كوروبوريات العصر الحديث). ولكن هذا لايمنع أن الآونة العملية والاقتصادية موجودة فى الحياة الأوسترالية إلى جانب حياة العبادة. فلماذا اختص دوركايم الواحدة بشرف التأثير فى نمو الذكاء البشرى ولم يتساءل أليس للأخرى نصيب فى الموضوع؟ إن الحراثة والطرد وصيد الماء لهى بعد، أفعال تصل المرء بالواقع وفى وسعها بعث التطلع إلى معرفة ذلك الواقع وإتاحة هذه المعرفة.

إن الموقف الذى اتخذه ليڤى برول (Lévy-Brühl) فى كتبه الأساسية عن الذهنية البدائية أكثر إرضاءً لنا فى هذا الصدد. فمهما بالغت النتائج التى انتهى إليها فى حضه على الإيمان بفائدتها ومداها، لم يستنكف عن الاعتراف بأنها محتاجة إلى أن تُتجاوَز ويزاد فى ضبطها، وأن أبحاثه لا تستنفد الموضوع بل تشكل «مدخلاً عاماً» لدراسته. وبوجه خاص، لئن رضى على مضض بأن يطرح من بحثه صيغة أساسية من صيغ النشاط البشرى وهى الفاعلية النفسية المحركة وماتقدمه الصناعات البدائية من مظاهر، معقدة مذ كانت، فذلك أنه آثر «حسن الضم على كثرة العناق[1]»، ولكنه لم يتجاهل — كما فعل دوركايم — أهمية ما اضطر موقتاً إلى إهماله، فقال: «يجب... أن أعترف بأن هذا المدخل العام ناقص. فهو لم ينظر إلى النشاط الذهنى فى المجتمعات البدائية إلا خلال مظهره الصوفى. وهو قد ترك جانباً كل ما يمس الفنون الصناعية (techniques) أى لم يعرض لمظهر آخر من هذا النشاط له أهميته الرئيسية. لقد صرفت عنه النظر موقتاً تدفعنى إلى مافعلت ضرورات المنهج. ولكنى أعلم ما فعلت، وأعلم أن تحليل ضروب التكنيك من الأمور التى لا يستغنى عنها فى دراسة تشمل جملة العقلية البدائية». إن هذا التحليل هو من الوجوب لمثل هذه الدراسة بحيث أنه مدعو، لا لتكميل أوائل نتائجها، بل لتصحيح هذه النتائج. يقول: «كلما عرفنا كيف نمت ضروب التكنيك فى مختلف المجتمعات جاز أن يتهيأ لنا تصحيح ما اصطنعناه لأنفسنا من فكرة عن العقلية الابتدائية».

فكأن من الضرورى جداً — لكى نتوصل إلى معرفة تامة بالنمو البشرى —

---

(١) فى المتن الأصلى ما يشبه تضمين المثل الفرنسى: Qui trop embrasse, mal étreint.

أن ننظر بعين الاعتبار إلى طورى الحياة الأوسترالية الاثنين و، على الأعم ، إلى المحيطين المادى والاجتماعى اللذين يعيش فيهما الإنسان واللذين تلجئه اعتبارات مختلفة إلى أن يعيش فيهما واللذين يترتب عليه أن يتلاءم معهما تحت طائلة التهلكة المادية والمعنوية . وتبعا لما تقدم ، يبدو أنه من الضرورى جداً أن يجعل ، فى ولادة العلم والذكاء ، محل للفاعلية النفسية المحركة ولضروب التكنيك ، إلى جانب الديانة والمجتمع . وهذا ما أثبته پييرون (Piéron) بوضوح لدى المناقشة الدائرة فى الجمعية الفرنسية الفلسفية حول الذهنية البدائية إذ قال : « أتساءل أليس هنالك مجال لأن نتبين فى الحوادث المتصلة بالذهنية البدائية نوعاً من الثنائية . إذ ما دامت المجتمعات الإنسانية قد خلدت ، فهذا مقتض أمرين : أولا ، أن حياة المجتمعات إنما جاز وجودها بفضل شىء من التوازن حصل فى سلوك أفراد تلك المجتمعات بعضهم تلقاء بعض ، وحال دون انحلال الرهوط ؛ وثانياً ، أن حياة الناس الذين هم أعضاء فى تلك الرهوط إنما جاز وجودها بفضل ما فيهم من استعداد للكفاح الظافر فى وجه المحيط . ففى العلاقات الجماعية ، تكون الذهنية الصوفية أساسية فى الإبقاء على التوازن وممثلة ما هو اجتماعى من قبل نوعه ؛ وتكون ضرورات العيش محافظات — ولا سيما فى ضروب النشاط التكنيكى — على قابلية انصياع الحوادث للتجربة (تلك القابلية التى لا يحد منها نمو الذهنية الاجتماعية إلا بقدر لا يضير الحياة ، إلى اليوم الذى تأتى مدنيات البحر المتوسط فتعطى الأولوية للفكر التجريبى) .

ومن المعروف أن برجسن أشار بقوة وابتكار خلال صفحات شهيرة حق الشهرة إلى علاقات الذكاء بالتكنيك ، فمن قوله : « لو استطعنا أن ننسلخ من كل كبرياء ، ولو اقتصرنا ، فى تعريف نوعنا ، على ما يقدمه لنا التاريخ وما قبل التاريخ من خاصة مائزة للإنسان والذكاء ، فلربما لم نقل الإنسان العارف (*Homo Sapiens*) بل الإنسان الصانع (*Homo Faber*) وخلاصة الكلام ؛ إن الذكاء منظوراً له فيما يبدو أنه مسلكه الأصلى ، هو ملكة صنع الأشياء الاصطناعية ، ولا سيما الأدوات المفيدة فى صنع الأدوات ، وكذلك ملكة تغيير هذا الصنع تغييراً لا حد له » . ويؤيد نظريات هذا الفيلسوف تأييداً كلياً ملاحظات (جراح) من رجال الصنعة عرف وهو

يكتب تاريخ فنه كيف ينتفع بتجربته التكنيكية لكى يستخرج من تحريه التاريخى ما ينطوى عليه هذا التحرى من تعاليم . فيكفى أن تقرأ كتاب لوسين « تطور الجراحة »* لكى تقتنع بالأهمية العلمية للمبادهات الحسية المحركة ، تلك المبادهات التى هى أثر للاستعدادات النوعية البالغة قمتها عند بعض الممتازين . جاء فى هذا الكتاب أن « العبقرية المبدعة الحقة فى العلوم التجريبية » لا تكون من دون « حذق طبيعى » ولا من دون « استعداد فطرى للاختراع الميكانيكى » يشهد له « مثلا، پاپن (Papin) ، وڤولتا (Volta) وآمپير (Ampère) وفارادى (Faraday) » . إن عالم المخبر لا يشتغل بدماغه فحسب ، بل بيديه أيضا . ويداه اللتان — مثل دماغه — لابد منهما لتقدم المعرفة ، تقومان بالتشبث والمبادهة كيدى البدائى ، وتدينان بمقدرتهما للاستعدادات العضوية السابقة أكثر مما تدينان بها لما تعانيانه من فنٍ حقَّ الجماعة أن تدعى المساهمة فى تكوينه .وسواء تعلق الأمر بالتحريات التجريبية أو بالفنون الصناعية البدائية ، فإن المبادهة الحسية المحركة خالية عن كل أمر سيكوسوسيولوجى ؛ إنما هى حادثة سيكوفيزيولوجية ، من غير الحكمة إهمالها . على أن علاقة التبعية المتبادلة بين هذه المبادهة فى الناحيتين وبين المعرفة الاختيارية ثم العلمية ، أصبحت تبدو أكثر بداهة ولزوما .

إذن ، فكأنه لا يجوز لنا ، قبل حصول معلومات جديدة ، أن نسلم مع دوركايم أن العلم ابن الدين ، وأن نرد ، تبعاً لهذا ، إلى التأثيرات والتصورات الجماعية كل ما هو ، فى حياتنا الذهنية ، منبعث عن الذكاء وعن النشاط الفكرى . فإنه ليس فى يدنا معيار يتيح لنا أن نميز سلفا بين ما هو من أصل جماعى وما هو من أصل نوعى أو فردى . وبصورة أخص ، لنا أن نفكر بأن هناك شكلا من الذكاء (هو الذكاء الحسى المحرك) مشتركاً بين كل الناس من جهة اشتراكهم فى النوعية البشرية ، مهما كانت الرهوط التى ينتسبون إليها . ومن وجه آخر ، يتفاوت هذا الذكاء تفاوتاً ظاهراً بحسب استعدادات الأفراد التشريحية الفيزيولوجية . وهذه الاستعدادات التشريحية الفيزيولوجية ليست شرط المهارة اليدوية فحسب بل هى أيضا شرط المهارة الذهنية . ولا يجب أن يغض من قدر هذه المهارة

* Lecène : L'Evolution de la Chirurgie.

كونها تمارس فى بيئة اجتماعية وبوسائل طبعها المجتمع بطابعه إن قليلا أو كثيراً .

وإذن ، فلئن كان من حق علم النفس الجماعى أن يحل بأرض السيكولوجيا العامة ، فما يسوغ له أن يفكر فى إخراجها من ديارها ، دون شكل آخر من أشكال الادعاء ، ولو باتخاذ قرار من حيث المبدأ . إن من الواجب عليه أن يعنى ، فى صدد كل موقف مشخص وكل حالة وكل عمل وكل وظيفة ذهنية ، بأن يحدد تحديداً مضبوطاً ما هو فيهن راجع إلى الفرد وما هو فيهن راجع إلى الجماعة ، على نحو يؤدى إلى رسم حد واضح . ولا يكفى فى رسمه أن نعرفه تعريفاً قبلياً بقولنا الساذج : إنه موضع الفصل بين الحساسية الحيوانية والذكاء ! .

لهذا سنحاول ، ونحن نبحث الآن فى بعض القضايا التى تطرحها الحياة الذهنية ، أن نبين استحالة الزعم بإمكان حلها حلاً مستكملا دون إدخال التأثير الاجتماعية التى يتلقاها الفرد ، و — تبعاً لهذا — دون اللجوء إلى علم النفس الجماعى على نحو ما عرفناه . ذلك من جهة ؛ ومن جهة أخرى ، سوف نبين كيف ينبغى لهذه القضايا أن تتفرق ، فى كل حالة جزئية ، فتتوازعها فروع علم النفس المختلفة .

القسم الثانى

نصيب الحياة الذهنية من العنصر الجماعى

الباب الأول

الإدراك

ربما كان الإحساس الخالص لدى الراشد أقرب إلى أن يكون أمراً افتراضياً ، أو استثنائياً على الأقل ، منه إلى كونه أمراً واقعياً . ولكن بين هذا الإحساس الخالص وبين التأويل المعقد للمسلمات الحسية (ذلك التأويل الذى يتدخل فيه الحكم والمحاكمة تدخلا ظاهراً) يكاد يعسر تعيين نطاق مضبوط للإدراك . حتى إن كلاباريد (Claparède) على حق فى قوله « إن المرء ليجهل إلى أى مدى يتطاول هذا اللفظ» . ونحن نهيئ أنفسنا بأننا سنكتفى ها هنا بالاتفاق على بضع نقاط تنفعنا فيما نحن بسبيله .

أولا : حينما نقول أدركنا شيئاً يتحرك ، أدركنا كائنا حياً ، أدركنا رجلا ، أدركنا أخا لنا ، فها هنا عمليات ذهنية أربع متزايدة فى التعقيد ولا شك ، ولكننا ننظر إليها باعتبار واحد وهو كونها جميعاً إدراكات . فاللجوء إلى تصنيف الإدراكات تصنيفاً منطقيا أمر يرضى بادى الرأى ، فتقسم الإدراكات إدراكات للأصناف ، وإدراكات للأجناس ، وإدراكات للأنواع ، وإدراكات للأفراد . ويصبح من المغرى قبول الرأى الذى قرره بينه (Binet) من أن هذا النسق المنطقى يطابق نسقاً توليدياً ، وأن الإدراك يجرى على مراحل فيمضى من غير المحدد إلى المحدد ، وأن « بداءة أمر الإدراك الفردى إنما هى كونه إدراكا جنسياً ، ثم لا يصل إلى ختام أمره إلا على درجات ، ووفاق تقدم مطرد » . غير أننا لو نظرنا نظرة وافية ، لتبين لنا أننا قلما نعى هذا التقدم وعياً شاعراً . ونحن ، على وجه العموم ، إنما نبلغ كل مرحلة من هذه المراحل مباشرة وبوثبة واحدة . فإدراك الفردى يتم بمثل السرعة التى يتم بها إدراك النوعى . وكل فعل إدراك (مهما علت درجة تعقيده وأيا بلغ فى التعيين) تبدو عليه دائماً الوحدة ذاتها . قد يجوز أن يكون

لكل نمط من أنماط الإدراك المختلفة ميكانيكيات خاصة متميزة ؛ ولكن من الوجهة النفسانية ، إدراكنا للفرد لا يقتضى وجود إدراكات أقل تحديداً (ولو فى ساحة اللاشعور) بحيث يكون ذلك الإدراك الفردى تصفية لها. فإذا كنت أستطيع أن أستنتج من كونى مدركاً لأخى أننى من باب أولى أدرك إنساناً ، فإنه لا يترتب على استنتاجى أن إدراك النوع هذا هو جزء ذهنى من إدراكى للفرد . يؤخذ مما تقدم أن تفريق دراسة الإدراك على فروع علم النفس يجب أن يستند إلى مبرر آخر مما سوى التحليلات الظنية .

ثانياً : لا ريب فى أن إدراكاتنا الحاضرة تابعة لتجاريبنا الماضية . فكل إدراك تداخله ذكريات . ومهما تناقش علماء النفس فى الهيئة التى يتم على نحوها تدخل الذاكرة فى الإدراك ، فإنهم بمقابل ذلك متفقون جميعاً (من فلاسفة التداعى إلى برجسن) على التصريح بأهمية هذا التدخل وضرورته اللتين يظهر أثرهما حتى على مفردات اللغة . فنحن (الفرنسيين) نستعمل فعل « reconnaître » (ومعناه معاودة المعرفة) فى معرض عرفان شخص أو اكتشاف أرض على السواء ، مع أننا فى الحالة الأولى تجاه عملية انطباق إدراك حاضر على إدراك من الإدراكات الماضية ؛ على حين أن الإدراك فى الحالة الثانية مجرد تعرف لأول مرة لا عرفان جديد أو معاودة معرفة ، مما يدل على أن الإدراك هو دائماً عملية إسباغ هوية (percevoir c'est identifier) غير أن إسباغ الهوية هنا واقع على مجهول . فإذا ثبت ، كما سنرى بعد ، أن ذكرياتنا متأثرة أبعد تأثر بجملة وافرة من التصورات الجماعية ، جاز أن نقدر أن هذه التصورات الجماعية ذات تأثير أيضاً فى إدراكاتنا بما هى مؤثرة فى الذكريات .

ثالثا وأخيراً : إن إدراكاتنا صحيحة عملياً فى حق الجميع ، لأنها مستندة إلى أشياء تصل إليها تجربة كافة الناس على السواء . وإلى جانب ذلك ، إن إدراكاتنا هى أكثر حالاتنا الذهنية قابلية للإيصال والنقل ، إن بالإشارة أو بالكلام . ونحن نعلم أن اللغة آتية إلينا من الجماعة التى ننتسب إليها وأن من الأفكار المألوفة — منذ أن أفاض برجسن فى هذا الموضوع — أمر الارتباط الوثيق بين المجال العقلى الذى تدور فى نطاقه إدراكاتنا ، أى بين اللغة التى تعبر عن هذه الإدراكات وبين المجتمع الذى يراقب موافقتها

لمواضعاته ويشجب ضلالها عن النهج الذى رسمه لها . فإذن يحتمل جداً ، والحالة هذه ، أن يكون للمعنى نصيب من الصفة الجماعية التى نعرفها للإشارة الدالة عليه .

ولأجل أن نستطيع الآن أن نجرى فى مجموعة إدراكاتنا المعقدة التفريق والتمييز الضروريين ، ونحدد فيها النصيب الذى يعود إلى عمل الجماعة ، لا بد لنا من معونة علم النفس المرضى الذى لا شك فى أن موضوعيته تجعل له قيمة ثمينة . فعلم النفس المرضى يدعونا لأن نفرق بين أنماط ثلاثة من الإدراك سندقق فى الصفات الخاصة بكل منها الواحد تلو الآخر . فهناك إدراك مفرد للكوائن المجسدة من أشخاص وأشياء ، فإدراك حسى للشكل وللجسمية ، ثم إدراك جنسى يمكن أن يقال عنه أيضا إنه عقلى .

فأما الإدراك المفرد للكوائن المجسدة من أشخاص وأشياء فيكون حيث يحمل إلينا إدراكنا معرفة الشىء فى ذاته متميزاً من أمثاله المشتركة فى جنس واحد ، لا معرفة الجنس التابع له ذلك الشىء . فمثلا ، نحن لا ندرك رجلا ولا امرأة ولا كلباً ولا مظلة ، وإنما ندرك فلانا أو فلانة أو كلبنا أو مظلتنا . فنحن بهذا الاعتبار لا ندرك إلا الكوائن أو الأشياء التى سبق لنا إدراكها مرة أو غير مرة والتى أتاحت لنا تجربتنا الشخصية أن نحفظ خصوصياتها . فهذه الإدراكات تختلف اختلافاً عظيما من امرىء إلى آخر بحسب الظرف والمحيط الملابسين . فنحن جميعاً لا نعرف ذات الأشخاص وليس لنا عين التاريخ ، وإنما نستطيع فرديا عرفان خصائص الأشخاص والأشياء أو نعجز عن ذلك العرفان ، تبعاً للصلة التى تربط هؤلاء بتاريخنا الماضى . فمن حيث أن أمثال تلك الإدراكات مختلفة لدى من يعنيهم أمرها باختلاف ظروف تاريخ كل منهم ، يجدر أن يقال فيها إنها شخصية أو تاريخية .

إن الخلل العقلى المعروف باسم النسيان المتأخر المستمر فى التثبيت والحفظ الذى يشاهد خاصة فى أحوال التسمم ، وفى ذُهان كورسكوف psychose de Korsakovv ، وفى الوساوس الناشئة عن صدمات psychoses traumatiques وفى أمراض الانقلاب الشيخوخى والخرف involution et démence séniles إن هذا الخلل يدل على أن ذلك الضرب من الإدراك الذى

وصفناه مستقل بنفسه تمام الاستقلال ؛ لأنه قد يعرض له عارض فيتلاشى من دون غيره . وإن المرضى المصابين بهذا الشكل من أشكال فقدان الذاكرة (الذى روى عنه دوبره عياناً قيما*) ليسوا بالضرورة من أرباب التشوشات العقلية المحضة ، لأن ملكتى الحكم والنقد الذاتى سليمتان لديهم ، وكثيراً ما يشعرون بحالتهم . ولطالما أعادت على مسمعنا مريضة مقيمة فى مصح ستيفانسفيلد (Stéphansfeld) أثناء معاينتنا لها مع الدكتور كوربون (Courbon) : « إنكم لتعلمون حق العلم أنى غدوت لا أذكر شيئاً أبداً » . ومهما يكن من أمر فإن ما يعنينا من أمر هؤلاء المرضى أنهم مع كونهم قادرين على معرفة عناصر إدراكاتهم عاجزون عن أن يجعلوا لهذه العناصر فردية . فهم يعلمون أنهم فى مستشفى ، ولكنهم بين يوم ويوم ومن لحظة إلى لحظة عاجزون عن أن يعرفوا أنهم فى المستشفى عينه ؛ وهم يعلمون أنهم فى غرفة وأنهم إلى جانب سرير ، ولكنهم لا يستطيعون أن يقولوا إن هذه الغرفة غرفتهم أو إن ذلك السرير سريرهم ؛ وهم يعلمون أنهم يرتدون ملابس ، ولكنهم يجهلون أن هذه الملابس لهم ؛ وهم يعلمون أنهم يتحدثون إلى طبيب ولكن هذا الطبيب — مهما تردد وتكرر لقاؤهم له — يظل غريباً عنهم وجديداً بالنسبة إليهم ؛ وهم يعيشون فى مسكن ويعلمون أن المسكن يتألف من بهو وغرفة طعام وحجرات للنوم ومطبخ وربما علموا ما لا بد من وجوده فى كل بيت من هذه البيوت ، ولكنهم كلما دخلوا المنزل خيل إليهم أنهم داخلوه أول مرة . والخلاصة أن هؤلاء المرضى أصبحوا لا يدركون من الأشخاص والأشياء التى تقع تحت حواسهم إلا صفاتها الجنسية .

فالمستوصف (la clinique) إذن يجيز لنا أن نعزل فى داخل فاعلية الإدراك ضرباً متميزاً من غيره يعرف بالإدراك الشخصى أو التاريخى . ومن البديهى أن هذا الضرب خاص بكل إنسان من حيث كونه إنساناً ، لأن الناس الأسوياء يتمتعون جميعاً بالذاكرة ، فلكل منهم إذن ماض ، من الوجهة السيكولوجية . ولكن هذا الضرب من الإدراك فردى ، لأن لكل إنسان ماضياً خاصاً ، وبالتالى ذاكرة خاصة .

والنتيجة التى تنجم عما تقدم هى أن الإدراك الشخصى أو التاريخى

---

* Dupré, in Revue Neurologique. 15 mai 1903.

ربما احتاج فى ممارسة فاعليته إلى معونة المجتمع ، كما ستدلنا عليه دراستنا للذاكرة ، ولكن وجود ذلك الإدراك غير متوقف على تلك المعونة . فلذلك لا يدخل فى حظيرة علم النفس الجماعى وإنما يرجع ، قبل كل شىء ، إلى السيكولوجيا الفرقية من حيث كونها فردية تختلف باختلاف الأفراد .

وأما الإدراك الحسى المحض للجسمية والصورة ، فذلك الذى نفيد منه معرفة مقومات الأجسام المادية ووزنها وأبعادها والنطاق المحدق بها وموضع كل منها نسبة إلى غيره فى المكان . وإنما استحق هذا الإدراك صفة « الحسى » لأنه قابع — كما نرى — فى مستوى المحسوس أو الحدس المكانى . وهذا ما يعرف عند فرنيك (Wernicke) بإسباغ الهوية الأول (identification primaire) أى أنه لدى حصول الانطباعات — ولا سيما البصرية أو اللمسية أو السمعية — يشعر المرء شعوراً واضحاً بمجموع الأوصاف المحسوسة التى يستلزم حضور تلك الانطباعات وجودها فى الشىء الصادرة عنه . على أنه من الشاذ النادر أن يقنع الإنسان بهذا الإدراك الحسى للمقومات وللأشكال . والواقع أن إدراكاتنا تستحيل دائماً إلى ما يسميه فرنيك إسباغ الهوية الثانى ، أى إلى إدراكات تقوم على معرفة الجنس (identifications génériques) فنحن إنما ندرك فى الوهلة الأولى مفتاحاً أو سكينة أو اسفنجة ونكون مستعدين رأساً ، حينما تقع تحت يدنا أو عيننا ، إلى دعوتها بأسمائها ، ولا نتعرف — بصورة منهجية — إلى شكلها وقوامها إلا بعد أن نتبين ما هى . ولربما استطعنا ، كما سنرى ، معرفة ما هى دون أن يكون لنا غير معرفة جزئية بشكلها وصورتها .

هنا أيضا ، الذى يتيح لنا الجزم باستقلال كل من هذين الضربين من إسباغ الهوية الأول والثانى إنما هو علم النفس المرضى . فى حالة « انعدام الرمزية البصرية » (Asymbolie visuelle) وفى حالة « انعدام الرمزية السمعية » ، تفقد الصور الملونة أو الأصوات لدى المريض المعانى التى ترمز إليها بالنسبة إلينا . فهو مبصر ، وهو سميع ؛ ولكنه غدا لا يعاود عرفان ما يبصر ولا ما يسمع . فقد أصبح — كما يقال — مصاباً بالعمى أو الصمم النفسانيين . إنه يدرك أوصافاً حسية ، وإنه لقادر على إحلالها محلها من المكان وعلى نظمها على هيئة تصورات حسية للشكل وللقوام وللبعد ؛ ولكن هذه التصورات أضحت لا تعنى شيئاً بالنسبة إليه لأنه فقد العرفان وأضاع

ملكة إدراك الأشياء التى تطابق تلك التصورات ، فهو لا يطيق لها تسمية ولا يدرى لها استعمالا . فإسباغ الهوية الثانى قد تلاشى إذن ، ولم يبق إلا إسباغ الهوية الأول . ثم إن اختلالات اللمس . حينما تزداد وتتشعب ، أكبر دلالة على ما نحن بصدده : فإلى جانب المرضى المصابين بحالة « انعدام الرمزية اللمسية » أى الذين يعجزون (عجز العميان والصم النفسانيين) عن إدراك ما سوى الأشكال ، نجد هنا مرضى مصابين بما يسمى « انعدام معرفة الأشكال » (astéréognosie) أى أنهم أمسوا عاجزين عن إدراك مجرد الأشكال ، مع أنهم لا يزالون يتبينون الأشياء فى بعض الأحيان . أو كما يقول پيرون (Piéron) : « فى بعض الأحوال يلاحظ أن بعض المرضى يدركون الصورة ويصفونها إدراكاً ووصفاً صحيحين ، مع أنهم لا يفقهون الشىء الذى يتكلمون عن صورته ، ولا يجدون له اسما ، ولا يدلون بإشارة أو باستعمال صالح على معناه وعلى منفعته . وفى بعض الأحوال الأخرى على العكس ، يكون عند المريض إلى جانب فساد إدراك الأشكال ، مقدرة على الإشارة إلى الشىء المستعمل ، ومهارة فى حزره وسلامة فى التصرف به . »

يضاف إلى هذا أننا لو اقتصرنا على الملاحظة الشائعة ، لتبين لنا أن إدراك « ماكنة » نعلم آليتها واستعمالها يختلف عن إدراك « ماكنة » نجهل كيفية سيرها ووجه الانتفاع بها . فالإدراك الأول ينطوى على نسق ومعنى لا وجود لهما فى الإدراك الثانى . ذلك من جهة ؛ ومن جهة ثانية ، تطالعنا الأشياء التى نصنفها عفواً فى باب واحد ، بأشكال وأبعاد غير متجانسة ، فالشُبوط والقريش كلاهما من السمك ؛ و البلدوغ والسلاقى كلاهما من الكلاب ؛ والكوخ والڤيلا كلاهما من المنازل . وكل ذلك يعنى أن إدراك الأشياء هو أمر مضاف زائد ، وهو مختلف عن إدراك الأشكال .

وباعتبار أن الإدراك الحسى المحض مشترك بين جميع الناس من حيث أنهم بشر — بقطع النظر عن الرهط الذى ينتسبون إليه — فإن له صفة نوعية ، ودراسته تعود إلى السيكوفيزيولوجيا لا إلى علم النفس الجماعى .

إن التشوشات المرضية التى أتاحت لنا — كما رأينا — إثبات استقلال ذاتى لكل من الإدراك المفرد والإدراك الحسى المحض تبرهن فى ذات الوقت ،

على استقلال ذاتى للإدراك الجنسى أو لإسباغ الهوية الثانى الذى تكلم عنه فرنيك . فهذا الإدراك الجنسى يخصص للأشياء التى تقع تحت حواسنا الجنس الذى تنتسب إليه . ومهما يكن هذا الإدراك عفويا وآليا أو أوتوماتيكياً، فإنه يفرض – على الرغم من هذا – تدخل شيء من الذكاء ، قبل ذلك على الأقل . لأنه لا يكتفى باختيار المسلمات الحسية ، بل يحمل لنا معها فهما لهذه المسلمات ، ويوفر لنا فقهاً لمعناها ، ويدمجها فى إطار التجربة . ولكن هذا الدمج فى تجربة ما، هو فى ذات الوقت دمج فى نظام من المفاهيم . لأن وراء كل تجربة منظمة مجموعة من المفاهيم والأفكار تترجم عن نسقها ووحدتها . وكما سبقت لنا كتابته فى موضع آخر ، « إن الشيء منذ أن يتناوله إدراك المرء، يدعى باسم من الأسماء ؛ والاسم الذى يستدعيه هذا الإدراك له تأثير فى الإدراك نفسه : ذلك بأنه يجذبه معه إلى هذا العالم من العلاقات المنطقية الذى هو عالم ألفاظنا . فالاسم الذى نطلقه على شيء من الأشياء يكاد يكون دائماً اسماً عاماً (كجبل أو جواد أو دار) . وهذا الاسم العام يؤكد أن الشيء المسمى يتمتع فوق صفاته الفردية بصفات أخرى تجعل له قرابة مع الأشياء المشتركة وإياه فى النوع . هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى يدل الاسم العام على أن الشيء ، إلى جانب مشاركته أضرابه فى النوعية ، له محل معين فى جملة التجربة وفى المدلولات التى تستمد منها هذه التجربة وحدتها » . فالإدراك الجنسى الذى يجر مباشرة إلى تسمية الأشياء على هذا النحو له ، والحالة هذه ، صفة من الصفات العقلية « فوق الحسية » تؤيد وجودها مشاهدات أخرى .

إن أقل مسلم من المسلمات الحسية يكفى ، فى الواقع ، لإثارة هذا الإدراك الجنسى . فنحن ، فى ظلمة الليل وعينانا مغمضتان ، لا نحتاج لأكثر من لمس خاطف محدود حتى نعرف أننا بقرب كرسى أو منضدة أو شيء من الأشياء المألوفة لدينا . إن إدراك الأشياء يبقى ثابتاً لا يتغير مهما اختلف الإحساس المثير : فإذا سمعنا ناقوساً أو رأيناه أو لمسناه تولد فينا موقف ذهنى واحد هو الذى يجعلنا نعلم أى شيء هو تجاهنا. ثم إن حالة بعض العميان الصم البكم الذين تبين أنهم قابلون للتربية تدلنا على أن مجموع التجربة الحسية غير ضرورى لإنضاج إدراك الجنس ، ولا لتوليد التصور الذهنى ، ولا لعرفان

الأشياء . إذن فالشىء يتجاوز بما لا يقاس الإشارة ، وكل ما فى الإدراك الجنسى من أمر يستعصى على التعليل بالمسلمات الحسية وحدها يقتضينا أن نلجأ إلى أفعال ذهنية أكثر تعقيداً .

زد على ذلك ما ذكرناه قبل من أن الكائن من الكوائن أو الشىء من الأشياء ينطوى على أكثر من صفاته الحسية . فالكائن أو الشىء ، كما هو قائم فى الصفات الحسية هو قائم أيضاً بل قائم أكثر فى الفاعليات التى يقوى أو يجوز أن يبعثها فينا . وتلك الصفات توحى لنا بها تجارب حسية ، وليست هذه الصفات هى فى ذاتها تجارب حسية ، بل هى انعكاسات لتلك التجارب فى فاعليتنا العفوية أو التأملية ؛ ولهذا لا تكفى الحواس وحدها فى تحصيلها .

وأخيرا ، إدراك الجنس لا يكون ممكناً فى عامة الأحوال إلا بناء على قرينة وعلى فهم تلك القرينة . فيجب – لكى يتحقق الإدراك تحققاً تاماً – أن ندرك فى أية ظروف وقع الإدراك . وشأن الأشياء فى هذا شأن الكلمات . فنحن لا نقرأ « علم » على وجه واحد فى التركيبين الآتيين : « علم النفس » و « قد علم »* . كذلك الخشبة الشاقولية ندركها بحسب ما يحيط بها على أنها عمود للعبة التسلق ، أو صارى سفينة ، أو سارية للأسلاك البرقية . فى كل من الحالين ، القرينة هى التى تفرض علينا آنيا النحو الذى ننحوه فى قراءة الكلمات أو فهم المسلمات الحسية . وإنه لمن المستحيل أن يدرك المرء إدراكاً سليما أو أن يقرأ قراءة صحيحة من دون أن يفهم النص ، أو المشهد ، الواقع تحت عينيه .

على هذا النحو ، يتخذ إدراك الجنس ذريعة من الحسيات ليتجاوز عليها ، وليربط الشىء الذى هو موضوع لها بمجموع التجربة ، وليدخله فى باب ما هو معلوم من قبل . هذه العملية ، بالنسبة إلينا ، طبيعية ومتواترة ومألوفة لدرجة أنها تجعلنا لا نعى حق الوعى ما توفر لنا من أمان ذهنى ؛ وعند ما لا تؤدى هذه العملية إلى شىء ، عندئذ فقط ، يستولى علينا شعور بالحرج والقلق ، ويدلنا هذا الشعور على أننا محتاجون لنجاح تلك العملية ، مفتقرون إلى أن يداخلنا رضى صامت من جراء ذلك النجاح . يلاحظ جان ريشار بلوخ (J.-R. Bloch) – ونحن الذين نشير إلى بيت القصيد فى كلامه – :

---

* فى الأصل : "excellent" : "cet homme excellent" — "ces hommes excellent"

« أن صبياً وقف مشدوهاً تلقاء عجيبة من لازورد قاتم . ها هو ذا يرسل بصيغ التعجب ، ودهشته تستصرخ الدنيا لنجدته . يمر رجل له دراية ، وبيده صحيفة يقرؤها . فيلقى نظرة خاطفة من جانب عينه ، ثم – بلهجة من سُرى عنه بعد الروع – يقول : « مالك ؟ هوذا غير زيز ! » ؛ فبعد أن أرجع الإحساس البكر إلى حظيرة التسمية ، وبعد أن أدخل فى باب المرئى من قبل الحادثَ الذى يجوز وقوعه ، اطمأن وانصرف » .

إذن فباعتبار أن إدراك الجنس يهم الذكاء ، وليس منوطاً بفاعلية حسية وحسب ، بل يفرض تدخل سلسلة من الأفاعيل غاية فى التعقيد ، هناك مجال للتساؤل : ألا تعود دراسته إلى حد ما ، للسيكولوجيا الجماعية ؟ وفى الواقع ونفس الأمر ، أن هذا الضرب من الإدراك واقع تحت تأثير البيئة الاجتماعية ، وكأنه فى تقدم سيره تابع لتوجيهها ، مقيد بأمرها .

إن العالم الذى نعيش فيه ليس مؤلفاً من أشياء طبيعية فحسب . إنه مؤلف أيضاً من أشياء صنعها الإنسان لاستعماله . وهذه الأشياء يزداد عددها باتساع الصناعة . ومنذ أقدم الأزمنة ، إنما كانت صلة الوليد الصغير (بالعالم الخارجى) عن طريق تلك الأشياء . والأمر أجدر بألا يحتاج إلى دليل فى عصرنا هذا . فالعالم الطبيعى فى أعين أطفالنا يتوارى أمام كمية الأشياء المصنوعة التى تحيط مباشرة بهم . فكأنهم يمرنون بالأشياء المصنوعة على إدراك الأشياء الطبيعية . ولقد يبدو أن معنى كثير من الأشياء المصنوعة إنما يتبادر إلى الأذهان بتأثير شكلها : أليس الكرسى دعوة للجلوس ؟ أو ليست السكين نداء للقطع ؟ إلا أن الواقع أن تأويل أكثر هذه الأشياء يتطلب دربة اجتماعية . فنحن ، بفضل علامات فارقة متخذة فى التزيين وفى التجهيز ، نعرف وندرك من النظرة الأولى أية حرفة أو تجارة تمارس فى حوانيت الشوارع التى نمر بها . وهذه العلامات الفارقة مختلفة على العموم من بلد إلى بلد ؛ بيد أنها جميعاً اصطلاحية ورمزية . مثال ذلك فى فرنسا ، شارات الكتاب العدل ، و « جزرة » بائعى التبغ ، ودست اللحية عند الحلاقين . ونحن حين نقول : هذه سبحة ، أو هذا جهاز هاتف ، فإن قولنا يتجاوز مجرد مشاهدة الأشكال الملحوظة ، ويفرض معرفة بتكنيك الدين أو العلم ؛ معرفة إنما ندين بها لبيئتنا .

حتى إن إدراك المسافات وإدراك فواصل الزمن للذين يُظن أن لهما من

حيث طبيعتهما صلة ماسة بالحدس الحسى لا يستطيعان أن يصلا إلى شىء من الضبط إلا بفضل الانتفاع بمجاميع القياس التى تجهزنا بها الجماعة . فما من أحد منا يخترع الساعة ولا المتر اللذين يستخدمهما . وإن تقاديرنا للأبعاد ولفواصل الزمان لتبين لنا جلياً مبلغ ما يفعله فينا سحر الوحدات المصطلح عليها مع أبسط تقاسيمها الحسابية . لقد درس يركس وأوربان (Yerkes, Urban) على ٧٠٠ شخص تقدير فواصل الزمن . فطلبا إليهم أن يقدروا بعضاً من الفواصل بالثوانى . وهذه الفواصل مددهن الفعلية ١٨ ، ٣٦ ، ٧٢ ، ١٠٨ ثانية ، والعلاقة العددية بينهن ظاهرة بينة ، كما أنهن غير قابلات لأن يعبر عنهن بأرقام « مدورة » (مجردة عن الكسوار) . فجاءت أغلبية الأجوبة بأعداد هى « أمثال » ال ٥ ، أى أن الرقم الذى تنتهى به هذه الأعداد هو ال ٥ أو الصفر . وبعد الصفر وال ٥ ، كان الرقم الأخير الذى رجح إيراده هو ال ٨ أو ال ٢ . فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأشخاص كانوا ملزمين أن يصوغوا أجوبتهم بصيغة الكسور التامة للثوانى ، وجدنا أنفسنا أمام سلسلة من النوع الآتى ¼ ، ½ ، ¾ ، ١ وهى السلسلة الذائعة الاستعمال . فتقديرات هؤلاء الأشخاص وقعت — كما يقول المؤلفان — تحت تأثير اهتمامهم بالوحدة الاصطلاحية ، التى هى الدقيقة . وكل جهد للتقدير الكمى ، تنشأ عنه أخطاء لصالح وحدة القياس المستعملة ولصالح كسورها البسيطة . وكلما طالت الفاصلة الزمنية ، تواتر (لدى الناس) اعتبارها مساوية للوحدة أو لكسر الوحدة البسيط . فتجارب مثل هذه تظهر لنا — بصورة تستلفت النظر — كيف يؤول الأمر بمدلولات ذوات أصل جماعى بالبداهة إلى أن تغشى على الواقع لدى الاستعمال ، وإلى أن تندس فى جوف إدراكنا إياه . إن الإنكليزى الذى يجرى حسابه بالأقدام ، والفرنسى الذى يعد بالأمتار ليستطيعان أن يكون لديهما عن مسافة ما إدراك حسى واحد ، ولكنه يستحيل عليهما أن يحصلا على إدراك جنسى واحد عن تلك المسافة ، لأن الفرق الذى يبدو فى التعبير عما يشاهدانه يتغلغل إلى تلك المشاهدات على أى حال .

من جهة ثانية كما رأينا ، كل إدراك لشىء فإنما هو عمليات تسمية لذلك الشىء ، وطى له — تبعاً لهذا — فى منظومة مرتبة من التصورات ؛ فى جملة محددة من المدلولات تتجلى من خلالها نظرة منسجمة عن العالم ،

وتجربة متماسكة إن قليلا أو كثيراً . فهذه النظرة ، وتلك التجربة ، وهاتيك المنظومات من التصورات والمدلولات لم يقمهن الأفراد ولا اخترعوهن من تلقاء فكرهم (فهم عاجزون عن هذا) وإنما الذى تولى ذلك الجماعات التى ينتسبون إليها . فمن هنا ، كان كل إدراك جنسى جماعيا بما هو جنسى .

وإنه لتزداد قناعتنا بما تقدم ، إذا لاحظنا أن مدلول الموضوع ومدلول الموضوعية يختلفان من عصر إلى عصر . فالشىء يعد أو لا يعد موضوعياً تبعاً لانطباقه أو عدم انطباقه على ما اعتمدته المدنيات ذات العلاقة من نظرة لديها إلى الواقع ، أو على الأصح من سبق النظرة إلى الواقع (وهو شأن يخلط من يعنيهم الأمر بينه وبين الحقيقة الواقعة) ومن وجهة النظر هذه ، استطاع ليڤى برول أن يقول إن البدائيين لا يدركون كما ندرك . والواقع أن موضوعية الأشياء ترجع لديهم إلى الخصائص الصوفية غير المحسوسة بقدر ما ترجع إلى الخصائص المادية فالمحسوسة (إن لم نقل : أكثر مما ترجع إليها) . وإنما يلحظ حضور تلك الأشياء الناجع ، بأمور غير الانطباعات الحسية . ولئن جاز أن يكون الحضور هو السبب فى حصول الانطباعات ، فليست الانطباعات مما لا يستغنى عنه فى إثبات الحضور . أما بالنسبة إلينا فعلى العكس ؛ العالم يزداد عراقة فى المادية ، وإنما نعرف فى الأشياء أمارة الموضوعية من صفاتها الطبيعية التى تجعلها فى متناول حواسنا .

إن البشرية ، بين البدائيين وبيننا ، مرت ولا شك بسلسلة تامة من النظرات الجماعية عن العالم . وفى هذه النظرات ، ما زال مفهوم الحقيقة الواقعة يتجرد بالتدريج من صفته الصوفية ويصطبغ بالصبغة الإيجابية ، وما زالت الإدراكات الجنسية تختلف بصورة موازية . فمثلا ، فى العصر الوسيط ، يبدو أن القوى الصوفية المنبثة (على نحو ما يؤمن به البدائيون) ما انفكت نافذة إلى أقطار الكون ، وإن كانت محتشدة فى أشخاص الإله ، والعذراء ، وولدهما ، وكبار الملائكة ، والقديسين . والعالم ، فى ذلك الحين ، عامر بفاعلية صوفية عجائبية من الممكن إيجاد أسماء ووجوه لمظاهرها . هذا هو السر فى أن جان دارك (Jeanne d'Arc) — وكلها حس ، وسلامة حس — رأت ملائكة وقديسين وكلمتهم . لقد كانت رؤيتهم وتكليمهم عندها أمراً طبيعيا مثل رؤية أبيها وتكليمه . فهم حاضرون حضور أبيها

فى العالم الذى آمنت به هى ومعاصروها . ولئن أكد بعض هؤلاء المعاصرين أنها كانت ألعوبة فى يد إبليس ، فما من أحد منهم أنكر أنها رأت وسمعت . ولا يجوز فى هذا الموضوع أن نتحدث عن هذيانات ووساوس ؛ ففى ذلك تناس لموافقة الناس لها ؛ وفى ذلك جهل بالصفة الصوفية التى احتفظ بها الواقع أثناء عهد طويل وسايره فى الاحتفاظ بها الإدراك المطابق له ، والتى يجوز ألا يكونا قد فقداها أصلا ؛ وفى ذلك أخيراً تجاهل لكون إدراكاتنا الجنسية ليست مصنوعة من محمولات الإحساسات فحسب ، بل أيضاً (وربما لا سيما) مما فرضته عليها التصورات الجماعية .

يؤخذ من هذا أن جزءاً (ينبغى زيادة الضبط فى تحديده) من الإدراك الجنسى هو من صنع الرهط لا من صنع النوع أو الفرد . فدراسته ترجع إذن إلى علم النفس الجماعى ، على أن نتائج هذه الدراسة قد تكون مدعوة إلى أن يرتكس صداها ، من جهة ، على سيكولوجية الإدراك الحسى المحض وعلى « إسباغ الهوية الأول » ، لأن مدلول المكان المتجانس الذى هو مدلول فكرى كل الفكرى قد نفذ نفوذاً عميقاً إلى حدسنا عن المدى المحسوس ؛ ومن جهة أخرى ، على سيكولوجية الإدراك الشخصى والتاريخى ، لأنه لئن لم يحصل هذا الإدراك على فترتين ، ولئن كنا لا نشرع بإدراك السكين قبل إدراك سكيننا ، فإن الفكرة التى لدينا عن سكيننا منوطة بما لدينا من فكرة عن السكين على وجه العموم ؛ وتبعاً لهذا ، إدراكنا لسكيننا قد يكون مرده إلى صفات (ينبغى أن تحدد) من إدراكنا للسكين على وجه العموم .

والخلاصة : إن سيكولوجية الإدراك ، لأجل أن تكون كاملة لا بد لها من التوزع أقساماً ثلاثة : السيكولوجيا النوعية ، السيكولوجيا الفرقية ، السيكولوجيا الجماعية . وهناك مجال للابتداء بدراسة الإدراك عن طريق علم النفس الجماعى ، فنعين فيه ما يختلف باختلاف الرهوط والحضارات ، محددين ، بهذا ، النطاق المضبوط لما سيكون اكتشافه هنا واقعاً على عهدة علمى النفس النوعى والفردى .

الباب الثانى

الذاكرة

درس نوجه (Nogué) فى مقال ظهر فى المجلة الفلسفية (Revue Philosophique) الذاكرة التاريخية . وهى إنما دعيت بهذا الاسم لأنها توفر لنا عن ماضينا معرفة مرتبة أشبه بمعرفتنا لحياة لويس الرابع عشر أو نابليون . إن هذه الذاكرة التاريخية تبدو وكأنها خاصة بالإنسان على وجه الحصر . ويظهر أن الحيوانات الموسومة بالعليا ، وحتى البهائم المستأهلة ، تكاد لا تعرف تاريخها الخاص عرفاناً يماثل فى سعته معرفتنا بتاريخنا . فإن سلوك هذه الحيوانات يدل على أن لها عادات تنشأ فى بعض الأحيان عن تجربة مفردة ، وتقوي عند الاقتضاء على محاكاة الذكريات . ولكن ذلك السلوك لا يجيز أن نعزو لها ذكريات بمعنى الكلمة .

لقد كان وجود هذه الذاكرة التاريخية لدى الإنسان سبباً أصلياً فى قيام وهم خاطئ . وربما كان لهذا الوهم (وإن لم يتيسر الإعراب عنه ، نظراً لما ينكشف بالإعراب عنه من مباينة للواقع) نصيب فى الاستهواء الذى تمتعت به النظرات البرجسونية وحتى التحليلية النفسانية (psychanalytiques) فى موضوع الاحتفاظ ضمن اللاشعور بحذافير الماضى . إن لهذا الوهم لتأثيراً من وراء الستار فى تحديد جزء من سلوكنا . فنحن نجنح فى الحياة الاجتماعية ، وحتى فى حياتنا الباطنة إلى اتخاذ سلوك لنا كما لو كان الواحد منا يملك بالذاكرة ناصية ماضيه بأسره ؛ كما لو كان وجب علينا أن نتمكن من أن نسرد على غيرنا وعلى أنفسنا ما عرض لنا وما تدخلنا فيه من حوادث أو ما شهدناه منها . والدليل على ذلك الأعراف العدلية : فالقاضى لا يتردد فى أن يطلب من المتهم وحتى من الشهود بأن يذكروا تمام الذكر ما فعلوه أو قالوه أو رأوه أو سمعوه بعد انقضاء أسابيع بل أشهر بل سنوات . والدليل على

ذلك أيضاً ما نعانى من برم وتحرج وضيق بالضير الواقع علينا لدى إضاعة ذكرى غير ذات شأن ، لا عندما نحتاج إليها فحسب ، بل عند ما لا تنفع الذكرى وتصبح محض ترف ذهنى . ولطالما يلقى المرء بعض الهوان فى نفسه إذ يطفو من أعماق ماضيه وجه من الوجوه فيعجز أن يلحق به اسمه المعرف . ولا أدل على مانحن بصدده من ان نسيان الأسماء الخاصة غدا من التجارب النفسية التى بلغ من ابتذالها وهوان شأنها علينا وعدم حفلتنا بها أننا أصبحنا نوطن الأنفس على ألفتها ، متقبلين القضاء بالرضاء : فنحن لا نعجز فحسب أن نكتب جريدة بأسماء « ربات الفنون »[1] (Muses) ، بل بأسماء رفاقنا فى الصف أو فى الجندية . ومما هو فوق البداهة أن سوادنا لا يذكر بتاتاً ما صنع الساعة التاسعة من مساء الثانى عشر من شهر تموز (يوليو) المنصرم . وكل ما نستطيعه على وجه العموم فى حال كهذه ، هو أننا ، بمعونة تحريات ومعارضات معدة للتحقيق والتنقير ، نعيد بناء ما قد يجوز أن نكون صنعنا فى ذلك الوقت ، على وجه تتفاوت درجة اقترابه من الصحة والحقيقة .

مهما يكن من أمر ، ونظراً لأهمية الذاكرة التاريخية من الوجهة الإنسانية ، على ما بين ذلك هالفاكس (Halbwachs) فى كتابه الجليل « الأطر الاجتماعية للذاكرة » (Les Cadres sociaux de la mémoire) فإن النقطة الرئيسية التى يجب جلاؤها فى دراسة حوادث الذاكرة إنما هى أوصاف الذكريات المضبوطة ، المحددة ، المعينة مكاناً وزماناً ، وشرائط هذه الذكريات المتصلة بحوادث لم تقع إلا مرة واحدة ، ولا تكرر حدوثها ؛ تلك الذكريات التى تعهدها تجربتنا عهداً تاماً وتظهر لنا طبيعية ، وكأنها ملتحمة بكياننا الذهنى لدرجة أننا نميل إلى الإغراق فى مبلغ تواترها وجواز وقوعها المستمر .

---

(١) هن بنات زوس من امنيموزين (Mnémosyne) وعدتهن تسع أخوات يتولين أمر الفنون الحرة ولا سيما الفصاحة والشعر . فتقوم اكليو (Clio) على التاريخ ، وأوترب (Euterpe) على الموسيقى ، وثالى (Thalie) على الملهاة ، وميلبومين (Melpomène) على الفاجعة ، وتيربسيكور (Terpsychore) على الرقص ، وإيراتو (Erato) على فن الأسى ، وبوليمنى (Polymnie) على الشعر الغنائى ، وأورانى (Uranie) على الفلك ، وكاليوب (Calliope) على الفصاحة وشعر البطولة . (المعرب)

هذه الذكريات المعينة المحددة التى هى الذكريات بمعنى الكلمة والتى سندعوها من الآن فصاعداً الذكريات المحضة مندمجة لدى كل منا فى ماض شخصى نشعر بأنه متصل ومرتب . ومع ذلك فإننا ، بنتيجة مفارقة فيها شىء من الغرابة ، نرى أن هذا الانطباع الشعورى الذى يفرض علينا بقوة اليقين الذى لا يدفع ولا يتزعزع لا تنفك تناقضه التجربة كلما حاول أن يثبت قدمه فيها . فمن المستحيل علينا عملياً أن نعيد استعراض برهة من ماضينا بتمامها (سواء أكانت تلك البرهة يوم أمس الدابر ، أو الساعة التى انقضت) وأن نقف على دقيق الحوادث التى ملأت تلك البرهة ، وأن نحل بعضها محله بالإضافة إلى بعض فى ضبط مطلق . إن نظام العالم يشاء أن أكون قد انتعلت هذا الصباح ، لأن نعلى فى قدمى الآن ، ويشاء أن أكون قد عقدت ربطتى قبل أن أضع رؤوس أكمامى أو أن أكون قد وضعت رؤوس أكمامى قبل أن أعقد ربطتى . فنحن ، إذ نترك لشأننا وإذ نقتصر على الاستعانة بما تستمده ذاكرتنا منا فقط ، لا نستطيع أن نحصل من ماضينا إلا على صورة جزئية تأتى فيها الحوادث مبعثرة على فواصل غير محددة ، وفى نظام مضطرب . ويبدو إذن لأول نظرة أن ما ابتدأنا فى تقريره من أمر يقيننا باتصال ماضينا وعدم انتكاسه رأسا على عقب لا يمكن أن يكون صادراً عن تجربتنا الخاصة المباشرة ؛ فهى لا تفتأ تناقض ذلك اليقين . إن ذكرياتنا مستقرة فى إطار يستحيل عليها بنفسها أن تقوم بتوفيره .

إذن فما يتصف به ماضينا فى عيننا من استقرار واتصال وبكلمة واحدة من موضوعية ، إنما هو ناشىء عن غير ذاكرتنا الشخصية الخالصة . وسنحاول أن نبين أن ماضينا إنما اكتسب هذه الصفات من تدخل عوامل اجتماعية ، ومن استناد تجربتنا الفردية استناداً دائماً إلى التجربة المشتركة بين أفراد مجتمعنا ومن انطواء تلك التجربة ضمن الأطر الاجتماعية (هذه الأطر التى تضاف إليها الحوادث كلما حييها المرء ، وتظل ملتصقة بها ولو زالت ، ويتم فى جوفها تعيين مكانها وحتى استذكارها) .

ليس بديهيا ، بادى الرأى ، أن تكون فكرة الزمان المتجانس ذات أصل اجتماعى كما شاءه لها دوركايم . وبما أننا فى بداية سيرنا هنا معنيون بالاعتماد على البداهة ، فلسنا نعرض لهذه القضية . ولكن من البديهى ، فى

مقابل ذلك ، أن كل المجموعات التوقيتية المستعملة لقياس الزمن فى حقبة ما من حقب التطور البشرى هى أوضاع اجتماعية . فإن تنظيم التقاويم ، وتعيين مبدأ حساب السنين (كالأولمبياد الأولى ، وتأسيس روما ، وميلاد المسيح ، وهجرة محمد) كل ذلك مواضعات اعتباطية قبلتها ، على وجه الشمول وخلال مدة تتراوح فى الطول والقصر ، جماعات بشرية تتفاوت فى القلة والكثرة . وكل مجموعة توقيتية متخذة ، قابلة لأن تحيط بجملة الماضى والمستقبل . وما من يوم مهما بعد تقدمه أو تأخره إلا وفى وسع تقويمنا الغريغورى تعيين تاريخه : فنحن نستطيع أن نفكر فى اليوم الآخر من أيلول عام ٢٣٩٤٨٦ قبل المسيح أو بعده . ولئن كنا عاجزين عن تصور ما جرى أو ما سيجرى فى اليوم المبحوث عنه ، فمما لا مراء فيه على الأقل أنه جرى أو سيجري فى ذلك اليوم شيء ما . فالمدى الزمنى المقيس على هذا النحو بمجموعاتنا التوقيتية يصبح فى نفس الآن ، بالنسبة إلينا محلا :

(ا) لحوادث ماضية أو مستقبلة لا نعلم من أمرها شيئاً البتة .

(ب) ولحوادث نعلم بصورة متفاوتة فى الضبط أنها وقعت أو ستقع ونعلم أن بعضها لا يعنينا على حين أن بعضها الآخر ، على العكس ، يتصل بنا من نواحى شتى (سواء أكانت تهم مجتمعنا أم كان لآبائنا أو سيكون لأبنائنا يد فى تصريفها أو شهودها) .

(ج) وأخيراً ، لحوادث تخصنا بالذات لأننا حضرنا وقوعها أو اشتركنا فيها.

فبهذا الاعتبار ، نجد ماجريات حياتنا الفردية تتخذ لها مكاناً فى جوف المدى الزمنى الرحب اللاشخصى ، وتصبح نقاطاً لا يختلف بعضها عن بعض إلا من حيث الموضع فقط . إن زواج نابليون عائد إلى ترجمته الشخصية ، ولكنه داخل أيضا فى حوزة التاريخ . وإن زواجنا لا يعود والحق يقال إلا إلى ترجمة حياتنا ؛ بيد أنه لئن كان فى نظر سواد معاصرينا ونظر جملة الأجيال القادمة غير ذى مساس بالتاريخ ، فإن له به لصلة بالنسبة لنا وبالنسبة لأصدقائنا من حيث أن له ميقاتاً لا يختلف فى حق امبراطور عنه فى حق رجل من أواسط القوم . وعلى هذا فإن تاريخ حياتنا يمتد ويندمج فى تاريخ العالم والإنسانية ، وذلك بذوبانه فيه ، وبإحلاله الحوادث التى يتركب منها محلا غفلا ، على سُنّة التاريخ .

ثم إن وجودنا (ككل شيء يدور ضمن نطاق الزمان) ينقسم ، من هذا الوجه ، أجزاء وسنين وأشهراً وساعات ودقائق. فلو اتجهنا إلى تجربتنا الشخصية وسألناها وحدها ، لاتضح لنا – كما رأينا – أن نظام تتابع هذه الأجزاء غير مستقر فى ذاكرتنا بوجه الضبط ، وأن بعضها خلو من كل ذكرى ؛ ولاتضح لنا فوق ذلك أن السنين تسرع فى الكر كلما تقدمت بنا السن ، وأن هنالك أياماً تنقضى كوامض البرق ودقائق لا تنتهى فى الطول . ولكنا إذا عزفنا هنا عن الاصغاء إلى شعورنا وأقنعنا أنفسنا ، على العكس ، بأن السنوات والساعات والدقائق متساوية الأجزاء فيما يخص كلا منها ، كتساوى الأيام فيما بينها والشهور فيما بينها ، وأن تقاسيم الزمن تتوالى فى نظام لايقبل الانتكاس رأسا على عقب ، وأننا قد حيينا ، على نفس السرعة والثبات غير الشخصيين ، هذه الجُزَيْئات من الزمن (مهما تكن المادة التى صبتها فيهن ذكرياتنا بصورة لاحقة) فمعنى ذلك أننا طأطأنا رأس تجربتنا الشخصية أمام التجربة الجماعية ، وأننا انحنينا امام المجموعة التوقيتية المستعملة فى مجتمعنا (تلك المجموعة التى يشتمل اتصالها الموضوعى على اتصال ماضينا ، ويستتبع أن أجزاء متساوية من حياتنا – ما دمنا قد حييناها بالضرورة – كانت كذلك محلا للحوادث ، وخزانة غنية بذكريات قائمة فيها بالقوة) .

نحن ، فى مجرى حياتنا ، نحدد عدداً من التواريخ بعضها متصل بحوادث تهم مجتمعنا ، وبعضها الآخر متصل بحوادث لا تهم أحداً غيرنا . وعدد الحوادث الأولى يختلف بالنسبة لكل منا حسب أهمية الحوادث السياسية المعاصرة والاهتمام الذى يعلقه عليها . إن هذه التواريخ التى لها مساس بـ «التاريخ» هى بمثابة نقاط تعيين متفاوتة فى مبلغ الثقة المنوطة بها ، ولكنها نافعة لنا فى إحلال تفاصيل ماضينا محالّ بالإضافة إليها . غير أن بعض تلك التواريخ ، نظراً لعمق الأثر الذي تتركه فى حياتنا ، تقيم من الانقطاع الحاسم بين ما كناه من قبلها وما ألنا إليه بعدها، ما يجعلنا منذ اللحظة الأولى نعرف الحادث من حوادث ماضينا أوقع متقدماً عليها أم متأخراً عنها . ونضرب لذلك مثلا الثانى من آب (أغسطس) ١٩١٤ والحادى عشر من تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩١٨[١] . وأما الوقائع والحوادث المتصلة بحياتنا الخاصة ، فبما أننا نعلم

(١) نذكر القارىء بأن الكلام يدور على إعلان الحرب العالمية الأولى وتوقيع الهدنة .

تاريخ يومنا الحاضر فإنها تجىء – على قدر ما نحياها – مؤرخة بصورة آلية ؛ ولكن تاريخ غالب تلك الوقائع والحوادث يكاد يضيع على التفيئة أو لا يلبث ، على الأقل ، أن يفقد بسرعة كبيرة : فنحن قلما نحتفظ أكثر من أسبوع واحد بذكرى التاريخ المضبوط لآخر عشاء تعشيناه فى المدينة . ولا يخرج عن هذا النسيان إلا أمر مفرد ، أو يكاد يكون مفرداً ، ألا وهو تاريخ الحوادث التى لها مغزى أو قيمة اجتماعيان . على هذا النحو ، نعلم جميعاً ، فى ضبط متفاوت ، تاريخ تناولنا للقربان الأول وخدمتنا العسكرية وزواجنا والفحوص أو المسابقات التى خضناها ، حتى أننا ، سواء أكان الأمر دائراً على تاريخ حوادث سياسية معاصرة أو حول تاريخ حوادث من حياتنا لها اعتبار اجتماعى ، لنحتفظ بذكرى هذه الحوادث على الصورة نفسها وبالميكانيكية ذاتها . فإن أهمية حادث سياسى تجعلنا فى كثير من الأحيان نرجع إلى هذا الحادث ونستعيد تاريخه . وكذلك نحن ، فى مختلف الظروف الاجتماعية ، مدعوون إلى إعطاء تاريخ زواجنا وخدمتنا العسكرية أو صف تخرجنا . ففى كلا الحالتين ، يؤول بنا الأمر إلى حفظ هذه التواريخ ، واستظهارها استظهار تواريخ الحوادث السياسية الصرفة العائدة إلى ماض قريب أو بعيد . وإنما نحفظ تاريخ تلك الحوادث لا بسبب أننا عشناها وعاصرناها ، ولكن من جهة أن بيئتنا قد أيدت أهميتها وأن هذه الأهمية اقتضت منا أن نثبت تاريخها تثبيتاً نهائياً . ولا أدل فى هذا الموضوع من تاريخ ولادتنا ؛ إذ نعلمه خيراً من أى تاريخ آخر فى ترجمة حياتنا ، مع أننا ، بالبداهة ، خالون من أية ذكرى عن تلك الولادة ، وأن حمله على حادث تاريخى أولى – لو أنعمنا النظر فى الأمور – من حمله على حادث شخصى . أما بعد ، وها هنا بيت القصيد ، فإن النحو الذى ننحوه فى حفظ تاريخ زواجنا ، وتاريخ الهدنة ، وتاريخ ميلادنا ، وتاريخ وقعة واترلو (Waterloo) لهو واحد بالنسبة إلينا ، وإن الذى يحدد هذه التواريخ من بين غيرها ، مهما تكن الحوادث التى تحمل عليها إنما هو الأهمية التى يعلقها المجتمع عليها ، ويدعونا أو يكرهنا على إيلائها إياها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن حياتنا – كما سبق لنا بيانه – تختلط بحياة رهطنا من دون أن يكون لنا فى الأمر سهم مباشر . وذلك بحكم

ما توفره لنا دائماً المحادثات وقراءة الصحف من أخبار قليلة أو كثيرة عن تلك الحياة . فينشأ بالنسبة إلينا ضرب من الموازاة بين وجود « المدينة » (Cité) أو الدولة ، ووجودنا الخاص بحيث تتطابق فيه حوادث هذا الوجود الثانى مع حوادث ذلك الوجود الأول . وإننا لو لم نكن شهود تلك الحوادث بل عرفناها بطريق التسامع كما نعرف تاريخ روما ويونان (بهذه المناسبة ، إن أصدق ما أعرف من مذكرات أعنى مذكرات إيليزه روكلو (١) Elisée Reclus تروى قبل كل شىء ما قرأ صاحبها فى الصحف لا ما رآه) ؛ أقول : إننا ولو لم نكن شهود تلك الحوادث فإنها تصبح بالنسبة لذكرياتنا مراكز ونقاط تثبيت . ذلك بأن هذه الحوادث التى تهم كل الرهط تسترعى فى نفس الوقت انتباه كل الأفراد الذين يتألف منهم ، ونظراً لأنه من اليسير علينا ولو لم نحفظ تاريخها أن نجد هذا التاريخ سواء بفضل ما نبذل من جهد أو بفضل لجوئنا إلى غيرنا . لقد أديت امتحان الفيزياء فى المسابقة العامة ، ذات اثنين من صيف ١٨٩٤ . وإنى لأعلم ذلك بسبب أن الرئيس سعدى كارنو (٢) Sadi Carnot اغتيل ذات أحد من تلك السنة وأنى ذهبت إلى المسابقة العامة غداة ذلك الاغتيال . وفضلا عن هذا ، يكفينى لمعرفة تاريخ اليوم المذكور أن أرجع إلى المعجم . وما كنت لأعرف هذا ولا كنت لأستطيع معرفته لو أن الرئيس كارنو لم يغتل يوم الأحد ذاك . على هذا النحو تحتل جملة من ذكرياتنا محالها من ماضينا بفضل ما حصل للوقائع المطابقة ، فى ساعة وقوعها ، من التحام بالحوادث السياسية المعاصرة . وهناك مجال للتفكير بأن ترجمة حياتنا كانت تفقد فى عينينا كثيراً من وضوحها ، لو لم يكن لرهطنا من تاريخ أو لو جهلنا كل شىء عن هذا التاريخ .

وأخيراً فإن هناك مجموعة من السماوات الاختبارية (schèmes empiriques) تأتينا من شرائط الحياة الاجتماعية ومقتضياتها ، وتساهم فى ضمان الممارسة لنشاطنا الذهنى على وجه العموم ، ولذاكرتنا على وجه الخصوص . على هذا النحو توجد أنماط من الوجود تختلف من رهط إلى رهط ، ولكنها

---

(١) عالم وجغرافى فرنسى عاش بين سنتى ١٨٣٠ - ١٩٠٥

(٢) أحد رؤساء الجمهورية الفرنسية قتله فى ليون فوضوى إيطالى ، ووفاته فى البانثيون .

تحتفظ ، فى جوف الرهط ، بشىء من الثبات . ففى أيامنا هذه ، يكفى أن نعرف عن فلان أنه فلاح أو عامل أو تاجر أو خريج « مدرسة الفنون » (Polytechnicien) لكى نستطيع أن نجزم بكثير من الأمور فيما يمس تعليمه وتربيته وعاداته فى الحياة وما يحتمل أن يكون ماضيه ومستقبله . فالرجل الذى هو من قدامى المتخرجين فى « مدرسة الفنون » يكاد يطّرد كونه ضابطا أو مهندساً أو صناعياً ؛ وقلما كان طبيباً أو راهبا من رهبان « شارتر » ؛ أما أن يكون من المحكومين بالأشغال الشاقة فأمر لا يقع إلا على الشذوذ . هذا وإن العادات ، والأعراف ، وأنظمة الضابطة تقتضى ، فيما يتعلق بصلات الأشخاص بعضهم ببعض وصلتهم بالأشياء ، أن توجد حال سوية لتمام هذه الصلات فى الشارع ، وفى المطعم ، وفى المسرح ، وفى الريف . مثل هذه السيماوات ، التى يبدو بالبداهة وجه علاقتها بالحياة الاجتماعية ، مبثوثة على طرق الذاكرة فى جميع اتجاهاتها . وما من ذكرى لنا، خارجة عن دائرتها ، سواء أجاءت الذكرى مؤيدة للقاعدة (والذكرى فى هذه الحال ليست محض تذكر لما قد كان ، بقدر ما هى تقرير للانطباق على القاعدة وبقدر ما هى إعادة سيموية لبناء ما كان ، بالاعتماد على ذلك الانطباق) أم جاءت خارجة على القاعدة (والذكرى إنما تكون حينئذ مدينة بصفائها ووضوحها إلى هذا الاستثناء الشاذ) مثال ذلك أن جل ما أتذكر من أخريات أسمارى فى « المسرح الفرنسى » (Le Français) أن القاعة كانت كما كنت أراها على الدوام ؛ ولكنى من المرات القلائل التى كنت أرتاد فيها المقهى الفلانى من مقاهى الشوارع الكبرى فى باريز ، أذكر فى كثير من الضبط المرة التى جرى فيها لمجهول جالس إلى نضد قريب منى أن يخرج على العرف القاضى بأن يلقى المرء حتفه على فراشه . . .

(إذا ثبت ما تقدم ونظرنا إلى هذه الأمور وجدنا) أن المجاميع التوقيتية ووقائع تاريخ الرهط ، والسيماوات الاختبارية التى تساهم — كما تبين لنا — فى توضيح التصوير الذى تحمله لنا الذاكرة عن ماضينا ؛ كل أولئك يوفر لنا ثلاث الصفات المعروفة فى كل فكرة جماعية أى : كونها مشتركة بين الجميع فى جوف الرهط ، وكونها لا تتوقف فى أصلها على مبادهة الأفراد المتجددة فى كل حال ، وكون الأفراد يستعيرونها ويتلقونها من بيئتهم . ونحن

هنا لا نبتغى من كلامنا إلا وصف الحوادث ، ونعلم أن ليس بالضرورة من « أشياء » وراء الألفاظ التى استيسر هذا الوصف اصطناعها، وأن ليست الذاكرة ، حتى لدى الأفراد ، إلا كلمة تلخص مجموعة من أحوال السلوك ، وأنها — إن شئت — إن هى إلا وظيفة ، على افتراض أن « الوظيفة » لفظ غير محمول على المجاز ، مع كون العضو القائم بها مجهولا غير معروف . أفلا سبيل لنا ، بعد ما تقدم ومع هذه التحفظات التى نذكرها ، أن نسلم مع هالڤاكس (Halbwachs) أن للرهط ذاكرة متمتعة بطرائق فى الذكر يعجز الأفراد ، فى غالبيتهم ، عن اختراعها من أنفسهم ، وغنية بتجربة لا تعدلها فى السعة تجربة فردية ؛ ذاكرة جماعية هى الجو الذى تستمد منه ذاكرتنا الشخصية استمرارها وثباتها ، وهى الأرض المتينة التى تعتمد عليها ذاكرتنا المحضة طلباً لاستعادة قواها وحياتها ؟

على أن الصفة الشخصية فى هذه الذكريات المحضة هى أدنى شأناً مما يبدو لأول وهلة . ونحن قلما نجد أنفسنا منعزلين منفردين . فإن حياتنا لتختلط ، على وجه العموم ، اختلاطاً كبيراً بحياة الذين يحيطون بنا من أقارب وأصدقاء ورفاق ورؤساء ومرؤوسين وأشخاص اتفق لنا أن عرفناهم معرفةً عابرة . إنها قائمة على علائق مادية بل ، أكثر من ذلك ، على علائق معنوية مع هؤلاء . وحينما تقضى علينا الصدفة أن نكون منعزلين ، فإن عزلتنا ظاهرية أكثر مما هى حقيقية فى الواقع . ذلك بأن تفكيراتنا وأحلامنا فى هذه العزلة لا تفتأ تصلنا ببيئة بشرية (واقعية أو وهمية) سواء اتخذناها مما يحيط بنا فى الحاضر أو فى الماضى ، أو خلقناها لأنفسنا بسائق انتحال تخييلى. إن ذكرياتنا (والأمر من النتائج الطبيعية) هى قبل كل شىء ذات مساس بوضعيات تدخل فيها أشخاص آخرون يتصلون بنا من قريب أو بعيد . إذن فلا تزال هذه الذكريات رابطة لنا برهط معين فى آن معين من آنات وجوده وتنظيمه . فهى ، مثلا ، ذكريات أسرة ، أو مدرسة ، أو جامعة ، أو مهنة ، أو سفر (إن صح أن السفر إن هو ، بمعنى من المعانى ، إلا انجاء المرء نجاء موقتاً من بيئة فى سبيل الالتحاق بأراهط جديدة ومختلفة مهما كان هذا الالتحاق قصير الأمد) . فبهذا الاعتبار، من الشاذ أن تضاف إلينا ذكرياتنا إضافة حصرية ؛ والأصل فيها ، لا من حيث الحق فحسب

بل من حيث الواقع ، أن تكون مشتركة بيننا وبين عدد من الأقرباء ، والأصدقاء ، والرفاق ، وحتى السابلة . وحسبك فى التدليل على هذا مبلغ احتفاظ من يعنيهم الأمر بالوقائع والذكريات عينها عن الوجود الذى عاشوه بصورة مشتركة . فمثلا إن أحد الأخوين * تارو (Tharaud) الذى مر بالمعهد العالى للمعلمين جمع فى كتابه المسمى « عزيزنا پيجى » (Notre cher Péguy) جملة من الذكريات المتصلة بالحياة فى المعهد على نحو ما كانت سنة ١٨٩٧ . وفى رأيى أن لوروى رفاقه المضارعون له فى النبوغ ذكرياتهم بدورهم عن الآونة نفسها ، لجاز أن تتباين مشاعرهم عن الناس وعن الأشياء ، ولكن لما أتت رواياتهم إلا متماثلة على وجه التقريب . إن شهود الحوادث عينها ، ومصاحبة الناس أنفسهم ، وصدم هؤلاء الأشخاص وتلك الحوادث بضروب الحماس والغضب أمور تجبر الأفراد فى مجموعهم على اصطفاء تجربتهم المشتركة برجوعهم رجوعاً متصلا إلى النقاط نفسها ، وغمس قلوبهم وعقولهم بها ، وحفظ بعضهم عن بعض — على مثل هذا النحو تقريباً — المواضيع « السيموية » التى سيصور مجموعها فيما بعد لواحد واحد منهم حقبة حياته المطابقة ، ويخيل لكل امرىء منهم ، لدى استشارتها وبعثها ، أن قد كان له قدر ذلك ذكريات شخصية .

أما والحال على ما تقدم ، فالشاذ أن نكون مفردين فى الاحتفاظ بذكرى حادث من الحوادث على حين أن القاعدة المطردة هى أننا ، بعكس ذلك ، كثير عديدنا فى تذكره : إن الشأن الذى تتميز به الذكريات هى كونها مشتركة بين رهط تتفاوت درجة محدوديته . هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن الذكريات التى ترد على ذهننا هى فى الغالب ذكريات سبق لها أن كانت ذكريات لنا ؛ ذكريات تعلمناها من شدة ما أعدناها ، فأصبح استخدامها — كلما اقتضت الظروف ووجب أن نصف حقبة من ماضينا أو نبرر زعما من مزاعمنا — وكأنه آلى أوتوماتيكى بالنسبة إلينا . أما الذكريات الشخصية المحضة التى تعيد إلى الذهن حادثا مفرداً لأول مرة ولآخر مرة ، فهى القلة النادرة والنزر اليسير .

وحتى هذه الذكريات هل هى من الأمور الفردية التى لا تشوبها

* هما جيروم وجان من أعضاء المجمع العلمى الفرنسى ومن عادتهما الاشتراك فى تأليف آثارهما الأدبية.

شائبة ؟ يبدو ، خلافاً للظاهر ، أن الأمر على النقيض .

إنا لتنبعث فى خاطرنا انبعاثاً مفاجئاً ذكرى حادث شهدناه أو صنعناه وحدنا وكان قابعاً حتى ذلك الحين فى زاوية النسيان . فهذا الحادث لا يلبث أن يتأرجح بصورة ذاتية ، أى أننا ، على الفور ، نرجع معه القهقرى إلى ماض دان أو قصى . ولكن ما يداخلنا من شعور بالابتعاد لا يأتى ، بالنسبة لأذهان مصنوعة كأذهاننا منفصلا عن التقدير التوقيتى لهذا الابتعاد الذى نرى فيه نوعاً قاصراً من سبق التشبيه . وإن اللجاجة لتخامرنا فى هذه الحال من أجل تعيين التاريخ الفعلى للحادث ، على نحو نستطيع بحسبه أن نراقب مراقبة موضوعية ذلك الشعور بالنكوص الذى أورثنا إياه ، فإذا لم نتوصل بما فعلنا إلى إحلال ذاكرتنا محلا من الزمان ، اصطبغت هذه الذكرى فى عينينا بصبغة النقص ، والاضطراب ، والإزعاج . والواقع أن التأريخ لذكرى فى سبيل إلباسها ثوب الكمال إنما هو إقامة لها ضمن النطاق الزمنى اللاشخصى الذى يستعمله الرهط ، واكتشاف لما عقده الحادث الأصلى من صلات ، إبان وقوعه ، مع الحوادث الحاملة تاريخها فى طياتها ، أى التى تهم حياة الرهط من قريب أو بعيد . على ذلك ، بمجرد ما تتأرخ الذكريات (ولا يسعها إلا السعى فى أيسر الأمر وراء التأرخ) ، تبدو التجربة الجماعية نافذة إلى غورها مهما دل ظاهر تلك الذكريات على عراقة فى الصفة الشخصية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الحادث الذى نتذكره ، ولو كان وحيداً ، فإن مما لا شك فيه أن قد وقع إدراكه بمساعدة أطر الأجناس الجماعية (cadres génériques collectifs) تلك التى درسناها فى الباب السابق والتى تجىء تفاصيل الحادث فتترتب وتتصنف فى تضاعيفها إنه ليس فى العالم من مشهد يحاكى تمام المحاكاة المشهد الذى رأيناه فى اليوم الفلانى على ثنية من ثنايا الطريق الفلانية ، ولكن كل المشاهد ، مع ذلك ، تتشابه فى كونها تتألف من سماء ، وأرض ، ورمل ، وصخور ، وأودية ، وجبال وسهول ، وغابات ، ومروج ، ومناقع ، وأشجار ، وأنبتة ، ودور ، وأكواخ ، وأناسى ، وبهائم ؛ فأمام كل مشهد تنال العين جملته ، تلحظ هذه العين فى نفس الوقت ، العناصر المألوفة التى يتركب منها ، وتعرفها بسماها ، وتكاد تسميها . كذلك الشأن فى ذكرياتنا ، إذ تتدخل فيها أشياء وأشخاص

مثلت فى ماضينا مرات كثيرة ، فهى إذن طاغية عليها من كل جانب . إن ذكرى الحادث من الحوادث يشكل كإدراكه ، مجموعة فريدة ، ولكن أجزاءها مشتركة بينها وبين عدد من ذكرياتنا وإدراكاتنا الأخرى . وكل ذكرى — كالإدراك الذى تبعثه — فإنما هى مجموعة مبتكرة من صور سيموية ممثلة لنمط من أنماط الأفراد أو لفرد بعينه ، كأنما هن — وفقاً لما رأينا من قبل — نقود للمعرفة تصك فينا على هامش الجماعة .

إن جملة هذه الاعتبارات لكفيلة بأن تجعلنا نفهم — إذا لم نقل نقبل — الموقف الذى اتخذه هالڤاكس لتعريف الذكرى . فبحسب رأيه ، لا تنحفظ ذكرياتنا الشخصية برمتها ، على ضبط تفاصيلها وتاريخها ، فى مكان ما لكى تعود للظهور ثانية — كما هى — على صفحة الشعور . بل نحن ، فى الواقع ، نمضى ابتغاء التذكر ، من أفكار ومعارف مشتركة بين الرهوط التى ننتسب أو انتسبنا إليها ؛ من أطر تجريبية أقامتها وضمنتها هذه الرهوط ، فنجرى فى جوف تلك الأطر الجماعية ، من أجل أن نجد ما كناه وما صنعناه أو رأيناه ، ربطا مبتكراً بين هاتيك المعارف والأفكار الإلبية . وليست ذكرياتنا بنسخ طبق الأصل ، وإنما هى أبنية للماضى أعدنا إنشاءها بالاستناد إلى التجربة والمنطق الجماعيين . وكل حادث من حوادث حياتنا ، وإلى جانبه ذكراه التى نستثيرها عند الحاجة ، فإنما هو موجود على وجه التضمن فى فكرة البيئة التى لابست عيشنا إياه . إنه يطور فكرة البيئة هذه فى شرائط عرفتها الجماعة وحددتها . وإنما تدرك التجربة الماضية والحاضرة من خلال الأطر والأفكار التى يمدنا بها المجتمع . فالذكرى المحضة هى ، كالإدراك الحنسى ، من فعل ذكاء مطبوع بطابع الجماعة يمارس فعله على مسلمات إلبية .

إذن فنظرية هالڤاكس تتلخص فى توكيدين أساسيين :

١ — ليست الذكرى نسخة طبق الأصل (reproduction) ، بل هى إعادة لبناء الماضى (reconstruction) .

٢ — تتم إعادة البناء هذه بوسائط نحن مدينون بها إلى العيش المشترك .

إننا لنجد الأول من هذين التوكيدين على الأقل (وفى هذه الصدفة ما يشفع للنظرية) لدى فلاسفة غير متهمين بالتعصب لعلم الاجتماع . يقول لنا برنشڤيك (Brunschvicg) : « حينما نشيح بوجهنا عن « العمل » ونوليه شطر

« ما كان »، يظهر أننا نتخذ موقفاً مقلوباً يعيد الأولوية للتصور، وأن ماضينا يبدو لأعيننا فى مثل الصحيفة تكون موضوعاً لحدس. ولكن هذا ليس بصحيح كل الصحة إلا فى حق ذلك الجزء الأعجف من الديمومة اللاصق بشعورى الحاضر. أما ما وراء ذلك، وما عدا وقائع شاذة اتخذت أهمية الحوادث التاريخية بسبب ما أثارته من اهتمامنا وما هاجته فى أنفسنا، فإن الذاكرة سرعان ما تكون خؤونا لنا لو كانت غير قائمة إلا على تذكار عاطل من الفعل. والواقع أنه يصاحبها فاعلية تنظيم لاحقة تبدو نوابض النشاط الفكرى، لأجل حصول تلك الفاعلية وتنسيق المستقبل تنسيقاً فى سبيل العمل، وجميعها على حال التوتر والانبعاث. » ثم يضيف برنشڤيك بعد قليل على نحو أصرح: « إنما نحن فيما بيننا وبين أنفسنا قضاة استنطاق: فبينا نخال أننا اقتصرنا على سؤال ما ضينا، إذا بنا نتمم الأجوبة ونعيد بناءها على هيئة جديدة. » وأخيراً، يقرب من هذه الملاحظات الكلمة المأثورة عن پوانكاريه (Poincaré) التى يشرح بها طريقة معرفتنا لا بتاريخنا بل بالعلم: « إننا لنحزر الماضى حزراً، كما نحزر المستقبل. »

على أننا سنرى — هذه النوبة — أن نظرية هالڤاكس بشقيها واجدة فى بداهة بعض الوقائع سنداً من شأنه أن يوقع فى خلدنا بعض القناعة.

من البديهى أن ذكرياتنا تتفاوت وتشتد وتتحول أو تندثر، تبعاً للرهوط التى ننتسب إليها. فما دمنا نعيش فى جوف رهط، فإن أهواءنا ومنافعنا تملى علينا أن تظل على ذكر منا بعض وقائع من حياته وحياة أعضائه وحياتنا، وأن نستثير هذه الوقائع فى المناسبات على هدى وبصيرة: إذ قد يكون لنسيانها أسوأ الآثار فى نجاحنا الاجتماعى والمهنى والمدنى، وقد يجعلنا مظنة عجز أو غفلة. ونحن، على تفيئة ما نترك رهطاً من الرهوط، نبدأ نتملص من إضمامة الذكريات التى إنما اتخذت من أجله، وذلك بسرعة تتناسب عكسياً مع الزمن الذى كنا خلاله من أعضاء ذلك الرهط. والذين اتفق لهم فى أثناء الحرب أن تتقاذفهم جملة من الكتائب العسكرية، يعلمون الشىء الكثير عن هذا. إن لقاءنا — كما قلنا — لرفيق قديم، يجدد العهد لحظة بالذكريات التى وافقت زمناً عشناه ورهطاً كنا جزءاً فيه نحن وذلك الرفيق؛ وإنه ليأتى يوم ننكر فيه إنكاراً تاماً ما كنا ألفنا من وجوه لشدة نؤى العهد الذى تبعنا فيه

لذلك الرهط ولمبلغ انسلاخنا عنه انسلاخاً أيده النسيان الطويل . والمصيبة ها هنا هى أن اندثار الذكريات المطلق لا يتم عند الجميع فى تواقت واحد ، وأن ناساً كثراً لا ترد لنا ذكراهم على بال يصرون على تعرفنا إصراراً يدعو إلى القنوط ! وأخيراً ، فحتى حين يكتب لذكرياتنا البقاء ، يتفق فى الغالب أن ما اكتسبناه من تجربة وما مررنا به من بيئة يدخلان التحويل على تلك الذكريات فى رفق متفاوت . فالأستاذ ، على وجه العموم ، يكون له عن حياة التلمذة ذكرى « أستاذية » . ومثل هذا التحويل جار فيما يعرف عن الشيوخ وفى بعض الأحيان عمن أنضجتهم الليالى من ميل إلى « الثناء على غابر العهد والتغنى بسالف الأيام » (*Laudatio temporis acti*) [1] وما مرد ذلك إلى السن ، وإنما إلى تزايد ما يعانونه من صعوبة فى فهم الشرائط الاجتماعية الجديدة (المادى منها والمعنوى) تلك الشرائط التى تألفها الأجيال التالية إلفة طبيعية لأنه لا عهد لها بسواها . إذن فيبدو أن غنى ذكرياتنا وضبطها منوطان ، جزئياً على الأقل ، بالبيئات الجماعية التى سبق لنا العيش فيها والتى يظل أثرها بعيد الغور بقدر ما طال أمد هذا الأثر واشتد وقعه .

وليس دون ذلك فى البداهة أن يغلب ورود ذكريات علينا ، بادئ الأمر ، فنجتهد ، من بعد ، فى تعيين تاريخ لها ، كما أننا طالما نمضى من تاريخ معين لنبحث عن الذكريات الموافقة له . ذانك سبيلان من سبل الفكر مختلفان ، ولكنهما سواء من حيث الفائدة العملية . فإنه ليتفق لنا على اطراد أن نحتاج إلى معرفة الحين الذى رأينا فيه أو قلنا أو صنعنا الأمر الفلانى ، كما يتفق لنا ، فى اطراد مماثل ، أن نفتقر إلى علم ماذا رأينا أو صنعنا أو قلنا فى الحين الفلانى . فمن أجل أن نتساءل عما كنا نصنع عام ١٩٢٥ ، أو فى أيار (مايو) الماضى ، أو منذ خمسة عشر يوماً اعتباراً من يوم الأحد ، ينبغى لنا بالضرورة معرفة ميكانيكية النظم التوقيتى وحذق استعمال هذا النظم الذى توجد فيه أيام أحد ، وشهور أيار ، وأعوام تحصى عدتها ابتداء من عهد يسوع المسيح . ولا يفقه فقها مباشراً هذا النمط من الأسئلة المألوف لدينا أية ألفة ، رجل لا يملك ذلك

---

(١) عبارة لاتينية مأخوذة من عجز البيت الثالث والسبعين بعد المائة فى ديوان الفن الشعرى الذى نظمه هوراس ؛ ذهبت مثلا فى التعريض بالشيوخ الذين لا يفتأون ينتقصون الحاضر بامتداح الماضى .

النظم التوقيتى بعينه . بل ربما استحال فهمه على امرئ لا يملك نظماً توقيتياً ما ، يمكنه من إجراء المطابقة التاريخية التى لا مناص منها . وتلك ملاحظة ذات نفع مزدوج . فأولا ، أصبحنا هنا لا نمضى من الذكرى إلى تاريخها ، ولا من اللوح إلى إطاره . ولكن من التاريخ إلى الذكرى ، ومن الإطار إلى اللوح . إننا لا نستثير الذكرى إلا فى سبيل ملء الإطار ؛ ولقد كنا نفقد الذكرى عملياً لو لم يكن الإطار لدينا لنملأه . وثانياً ، من الظاهر أن هذا الإطار إنما وصل إلينا لا من تجربتنا الشخصية ، بل من التجربة الجماعية . ومهما ظهر لنا النحو الذى تنحوه ذاكرتنا فى حال كهذه عفوياً ، ومهما بدا لنا طبيعياً واعتيادياً ، فإنه مقتض ، فى الواقع ، تدخل الجماعة الضرورى ، لأن المعقولية تستحيل فى حقه ، ما لم نكن قد تعلمنا من محيطنا أيام الأسبوع ، والأشهر ، وتعداد السنين .

وأخيراً ، فإن من البديهى أيضاً أن المعرفة التى نملكها عن ماضينا مؤلفة من ذكريات محضة ، ومن أمور فى وسعنا أن نسميها « معارف » (متسامَعة (Savoirs) .

إننا سنحشر فى طيات هذه المعارف ، العلم الحاصل لنا عن الوقائع ذات الأهمية بالنسبة لأسرتنا ، وأصدقائنا ، وأهل بلدنا ، ورهطنا ؛ تلك التى انقضت خلال حياتنا من دون أن نكون مع ذلك لافاعليها ولا شهوداً لها ، والتى تعلمناها — سواء على التفيئة أو أثناء عهد طويل أو قصير — من محادثاتنا وقراءاتنا . وكلما كانت هذه هامة فى نظر محيطنا ، وكلما ارتد صداها عليه وأثارت هيجانات لديه ؛ اندمجت بفعل ذلك الارتداد فى تاريخنا الخاص بنا ، وذلك على نسبة ما أثارت من هيجانات ظلت ذكراها لاصقة بها فى نظرنا . إنه لا انقطاع ، فى شعورنا ، بين ما رأيناه وسمعناه بأنفسنا ، وما اقتصرنا على العلم بأنه رؤى أو سمع دون أن يكون لنا نصيب فى رؤيته ولا سماعه . وبهذا الاعتبار ، يتجاوز وجودنا الشخصى ، فى المكان ، الإطار المخصص له بوجه الحصر . على أنه يتجاوز ذلك الإطار ، فى الزمان أيضاً . فإننى لأرجع بالإضافة إلى نفسى ، جنازة لويس الرابع عشر إلى ماض أعلم دونما تردد أنه ليس بماضىَّ . ولكنى لا أضع بالضبط فى هذا الماضى نفسه عود رفات نابوليون إن لم أشهده أيضاً ؛ ذلك بأن والدى طالما قص على من نبئه وأنا صبى

فاقتبست معرفتى هذه التى أدين بها لذكريات أبى شيئاً من حرارة تلك الذكريات. إن بعض المصابين بخرف الشيوخ لا يجرون التصحيح الذى أقوى على إجرائه فى هذا الصدد ، فيروون حكاية الحوادث التى لا يجوز ، نظراً لتاريخها ، أن يكون قد شهدها سوى أبائهم ، على أنها ذكريات لهم شخصية .

بيد أن بين موضوعات معارفنا ما ربما كان أكثر أهمية بالنسبة إلينا مما تقدم ، وأعنى الوقائع الراجعة حقاً لتجربتنا الخاصة والتى اكتسبنا شخصيا معرفتها وكنا فاعليها وشهودها ولكننا ، مع ذلك ، غدونا لا نعلم كونها قد وقعت إلا من أن الاختبار والمنطق يقضيان ضرورة بوقوعها بالفعل . فالتجربة والحس السليم يشاءان لى ، ما دمت تابعت دراستى فى الثانوية ، أن أكون قد مضيت مرة أولى إليها . ولكن الواقع أننى لم أحتفظ مطلقاً بذكرى ما عن هذه المرة الأولى التى مضيت فيها إلى الثانوية . غير أننى من شدة ما اختلفت إليها منذ المرة الأولى ، آل بى الأمر إلى حفظ صورة بنائها وتقاسيمها يومئذ ، وتفاصيل نظامها ، وأسماء أساتذتى ، ووجوههم حفظاً عن ظهر قلب ؛ وأقول حفظاً عن ظهر قلب لأن الأمر هنا لا يتعلق بذكريات محضة وإنما بتجارب مدخرة تعود إلى حقبة معينة من حياتى لا إلى فتراتها المتلاحقة ، وكذلك اتفق لى أن قرأت عن المشاعر التى تداخل الغلام عادة يوم يفد على الثانوية لأول مرة . وإذن ، فتحت يدى جميع العناصر الضرورية لإعادة بناء أول يوم لى فى الثانوية إعادة مرضية ، قريبة الشبه ، تساورنى النفس باعتبارها حقيقية لأنها لن تصدم تجربتى الشخصية ولا التجربة الجماعية . على هذا النحو ، يؤول الأمر بالمعرفة المجردة التى مضيت منها ، أى بالفكرة التى فرضت على بحكم المنطق ضرورة كونى قد ذهبت مرة أولى إلى الثانوية ، يؤول الأمر بهذه الفكرة (وقد تضخمت بالمعارف التى أذنت التجربة أو أمرت بإلحاقها بها) إلى أن تتصور فى عين شعورى على صورة ذكرى .

إن من البين الجلى للناظر أن معرفتنا بماضينا نسج سداه أمثال هذه المعارف ، ولحمته الذكريات المحضة . فلقد احتفظت عن العشر السنوات التى قضيتها فى الثانوية بجملة من الذكريات المبهمة ، وإنى لأستعيد من جديد رؤية ركام من أشتات المشاهد مثلنا فيها أنا ورفاقى . ولكنى لو وضعت هذه الذكريات وهذه المشاهد جنباً إلى جنب فوصلت بين أطرافها ، لنقصنى

نقصاً كبيراً ما يقوم بملء عشر سنوات بالفعل : لأن هذه الذكريات وتلك المشاهد إنما تتآخذ على فواصل مرصوصة قليلا أو كثيراً ، ولكن ليس بينها من توال اختبارى ولا منطقى . ولئن كنت فى الواقع أحشر ، فى طيات ما أعرف معرفة مباشرة من فترات حياتى فى الثانوية ، سلسلة من الفترات متفاوتة عندى فى سهولة معاودة بنائها ، فذلك أننى عارف بأنى قضيت عشر سنوات فى الثانوية ؛ ولئن كنت عارفاً به ، فما ذلك بفضل تجربتى الشخصية (لأنها لا تحمل إلى إلا جملة الذكريات المبعثرة التى أتكلم عنها) ، وإنما هو راجع أكثر من هذا إلى تلك القاعدة الاختبارية القائمة على أمر تجربة غيرى قيامـها على أمر تجربتى والتى تشاء أنه حينما تشغل جملة من الذكريات عائدة إلى الأمكنة عينها جزءاً طويلا أو قصيراً من مدى حياتنا ، فذلك علامة على أننا قضينا فى هذه الأماكن كامل تلك الفترة من وجودنا ، وأنه ، فى خصوص الحالة الجزئية التى نحن بصددها ، إذا سرد امرؤ ، من بين ذكرياته الجارية بين العاشرة والثامنة عشرة من عمره ، سلسلة من الذكريات الراجعة إلى معهد مدرسى خلال فواصل مطردة على وجه التقريب ، ففى ذلك دلالة على أنه تابع دروسه فى ذلك المعهد .

أضف إلى هذا أن من شأن التداخل ، القائم فى جوف ما نعلمه عن ماضينا ، بين الذكريات المحضة والمعارف ، أنا نعجز فى بعض الأحوال عن تعرف هذه الأمور : أهى « معارف » أم « ذكريات » ؟ فحينما عُيِّن القائد بولانجيه (général Boulanger) ، إثر وزارته ، فى سنة ١٨٨٧ قائداً لحامية كليرمون فيران ، أراد فريق من أهالى باريس أن يحولوا دونه والسفر . وكان من جملة مظاهر تلك الإرادة أن منازل شارع ليون (الذى كان على القائد اتخاذه فى طريقه إلى المحطة لدى ترك باريس) غطيت من الطابق الأدنى إلى الطابق الأعلى بالإعلانات المنادية بمنع سفره . لقد كنت حينئذ أذرع هذا الشارع مرتين كل نهار لأغدو على الثانوية وأروح منها . إذن فمن الثابت ، بشرياً ، أنى رأيت أمام عينى هذه الإعلانات . ولكنى قد علمت أيضاً ، عن طريق الصحف ثم عن طريق ما قرأته منذ ذلك الحين ، بوجود تلك الإعلانات . ولهذا فحين أسائل نفسى اليوم ، يستحيل على أن أجزم : أأنا ذاكر لرؤيتها بالفعل ، أم عارف فحسب أنها علقت (مثل معرفتى بوجود « قضية الإعلانات »

فى عهد فرانسوا الأول) ؟ ترى أفحين أفكر بهذه الإعلانات ، تعاودنى رؤيتها حقاً مثلما جاز أن أكون رأيتها بعينى الغلام ، أم أنا (بمساعدة ما أعرف عن شارع ليون ، والنحو الذى تصنع وتلصق بحسبه الإعلانات) أجمع – وهو الغالب – بين هذه العناصر فأعيد بناء رؤية امحت تماماً من ذاكرتى الصرفة فى الوقت الحاضر ؟ الحقيقة أنى جاهل لذلك ، وأن جهلى ليشتد كلما أمعنت فى التساؤل .

على هذا ، فإن هنالك صلة واستمراراً بين ما ندعوه بـ « معارفنا » وبين « ذكرياتنا المحضة » ، وإنه ليؤول الأمر بمعارفنا ، وهى تتركب فيما بينها ، إلى أن تتخذ صورة الذكريات . فإذا كانت الحال كذلك ، أفليس من الإغراء بمكان أن نسلم بأن ذكرياتنا المحضة نفسها إنما يعاد بناؤها من طينة معارفنا ؟ فى الحالة الأولى ، عند ما تتشكل معارفنا بشكل ذكريات ، فإن سلسلة الأفاعيل العقلية قد يصحبها جهد ، وقد تكون إرادية على قلة أو كثرة ، فتظل واعية نفسها وصفتها وعياً متفاوتاً . وفى الحالة الثانية ، عند ما تتدخل ذكريات محضة ، فإن سلسلة الأفاعيل العقلية ، بسائق عفويتها المباشرة وآليتها الذاتية ، تنتزع من الوعى سر تقدمه . ولكن سلسلة الأفاعيل العقلية هى هى فى الحالين ، والذى يؤيد هذه الهوية عجزنا فى بعض الأحيان عن العلم بالمعرفة الحاصلة لدينا عن ماضينا : أهى مؤلفة من ذكريات محضة ، أم من معارف انتظمت على هيئة ذكريات ؟

فلننظر ، على سبيل المثال ، فيما يجرى حين أتساءل عما كنت أصنع عام ١٩٠٥ . إنى لأرجع على الفور ، إلى واحد من التواريخ المتعلقة بترجمة حياتى من جهة وبالتاريخ من جهة أخرى ، تلك التواريخ التى ستكون فى يوم نعيى ماثلة على صفحة الخلاصة المكتوبة تعريفاً بى ، والتى آل بى الأمر إلى استظهارها ووضعها فى متناول يدى من كثرة ما ألجئت إلى إعادتها وكتابتها ، إنى لأرجع إلى تاريخ أطروحتى فى الطب التى ناقشتها فى حزيران سنة ١٩٠٦ ، فإذا قبضت على نقطة الاستناد هذه ، مضيت إلى اكتشاف ماضى تقودنى إليه الخيوط التى تضعها بين أناملى القواعد الاختبارية والاجتماعية التى حددت حياتى يومئذ بالضرورة ، فلأجل مناقشة أطروحة لا بد للمرء من أن يكون قد كتبها وطبعها ، واجتاز عدداً من الامتحانات ، وقام ببعض

المداومات والملازمات . ولئن تمكنت من ملء سنة ١٩٠٥ بعدد متزايد من الحوادث التى تتعلق بى ، فذلك لأنى أعلم أنى « دكتور فى الطب » ، وأنى ناقشت أطروحتى سنة ١٩٠٦ ، وأن حياتى خلال السنة التى سبقتها ما كانت لتكون إلا حالة جزئية ؛ إلا نسخة من آلاف النسخ المنشورة وفاقاً للأنظمة المرعية إذ ذاك عن نمط من أنماط الوجود فى كليات البلاد الفرنسية .

فضمن هذه الشرائط ، يكاد يكون حقيقياً أن ذكرياتنا المحضة — على ما هو رأى هالفاكس — ليست نسخاً طبق الأصل عن حوادث حياتنا الماضية ، وإنما هى معاودات تأسيس وبناء لا يمكن أن تتحقق خارج الحياة الاجتماعية . وإن مبلغاً من الذكريات المتواردة فى مثل هذا القدر ليترك فى أنفسنا انطباعاً قوياً بأن ذكرياتنا التاريخية ترجع ، لدى التحليل ، إلى معارف يستحيل علينا بفعل جهدنا وحده أن ننالها ونستخدمها ، لأن ما يؤمن ثباتها والتحامها وينظم استعمالها بالنسبة لنا إنما هو تلك الأطر والأفكار التى تضمنها وتمليها علينا الجماعة .

بيد أن هذا الإنكار للذكرى وهذا الطبع لها بطابع المجتمع يصطدمان بصعوبات واعتراضات ليست بأقل بداهة من الأدلة التى أقيمت عليهما .

فإنا لو مضينا ، فى سبيل معاودة بناء ماضينا ، من مسلمات التجربة الجماعية وحدها ، لأمكننا أن نصنع عدة « معاودات بناء » متعادلة فى درجة الشبه بالحقيقة ، لأنها متعادلة فى درجة انطباقها على تلك المسلمات ، ولاستطعنا أن نختار — وبالتالى أن نحتار — فيما بينها . مع أن الواقع يدلنا على أننا لا نجرى ، على العموم ، إلا واحدة من « معاودات البناء » الممكنة ، وأن هذه الواحدة تبدو لنا حالا وكأنها طباق ما قد حدث فى الماضى . فلماذا رجحت كفة هذه « المعادوة » من دون سواها لدى وقوع خيارنا العفوى ؟ وإلام يرجع إقرارنا بأنها الحقيقية ؟ إنه لا بد أن يسيطر على تحديد اختيارنا العفوى أمر من الأمور ، وأن يضمن لنا هذا الأمر صحة ذلك الخيار . وإذا ما عدت إلى المثال الذى أتيت على ضربه قبل قليل ، قلت إن نظام الدراسات الطبية كان يقتضى منى قبل مناقشة أطروحتى أن أجرى « ملازمة » (Stage) فى مصلحة توليد ، وإن العادة جرت بين سواد الطلاب — وأنا منهم — أن تكون هذه الملازمة فى « قسم بينار » (Service de Pinard) أو « قسم بودان »

(Budin) . إذن فيجوز أن نسلم أن قواعد الرهط الذى كنت أحد أعضائه توفر لى ذكرى « ملازمة توليد » عند پينار أو عند بودان . ولكن لئن لم يداخلنى التردد ، إذ وصلت إلى هذه النقطة ، وتكلمت على الفور عن « ملازمة » قضيتها عند پينار ، فمهما ماحك المماحكون واحتجوا بالظروف الاجتماعية التى ساقتنى إلى هذا الأستاذ ، لن يعقل ألانصل فى آخر الأمر إلى ذكرى محضة عن تجربة شخصية ؛ ذكرى عرضت فى الوقت المناسب إلى « معاودة بناء » ماضى فخصصتها بالتعيين وشخصتها .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن لدينا عدة من الذكريات العفوية يتلمسن لأنفسهن مكاناً فى ترجمة حياتنا بدلا من أن يكن إنما نجمن عن الحاجة إلى سد الفراغ فيها . ونضرب لذلك مثلا . إنى لأعاود ، فى غير ما وضوح وجلاء ، رؤية صبى صغير عارى الحماتين[1] ، يسير أمام والديه فى شارع إخاله مظلماً مقفراً ، ذات أمسية صائفة خرجوا فيها لشهود ألعاب نارية ، وقد داخل الصبى ذعر عظيم من مشهد كلب ينبح . إن هذا الصبى لهو أنا وإن والديه لهما أبواى ، ولا جرم أننى لا أنكر ، قبل كل شىء أن ذكريات كهذه فيهن شىء يشبه العادة : فنحن نرجع إليهن كما نرجع إلى نوع من النسخ (المختارة اختياراً اعتباطياً) عما كانت هيجاناتنا فى دور الطفولة . ولا أنكر ، بعد ذلك ، أن تلك الذكريات هن من بين أخواتهن أقلهن حيلة فى العثور على تاريخهن المضبوط ؛ بيد أنهن يوفرن مع ذلك نوعاً من النكوص المثير هو بمثابة معادل عاطفى لتاريخهن ؛ نكوصاً يعود بهن إلى الماضى عوداً مختلفاً عما قد يحصل فى حال ذكر السنة والشهر واليوم اللائى وقعن فيها : نعم إننا لا نعلم محلهن من ماض نكرة ، ولكنا نشعر شعوراً قوياً بأنهن واقعات فى ماضينا الخاص بنا . ثم إن كل عناصر المشهد الذى أشرت إليه موجودة فى تجربة الناس كافة . ولا أيسر على المرء من تصور ذلك المشهد وإعادة بنائه بمساعدة تلك العناصر . ولكن ترى من أية أطر ومن أية مسلمات أمضى لأعيد بناءه وأنسبه إلى نفسى ؟ إنى لأجهل أيان ومتى وقع . ولئن هجس فى صدرى أنه حدث فى الحى الثانى عشر (XIIe. Arrt.) أو ذات يوم من أيام ١٤ تموز (يوليو) ، فما ذلك إلا على وجه الشبهة الضعيفة . ومع هذا ، فلا يعدو

---

(١) الحماة : عضلة الساقين

الأمر تخمينات جاءت مضافة على نحو لاحق . أما المشهد فى ذاته فلم يدر بصورة مباشرة إلا فى ماضى أنا . ومن وجه آخر ، فإن هذا الخوف من مخاوف طفولتى غير داخل فى عداد تلك التى كان يلهو أبواى بالإتيان عليها . فكأنه لم تقم منذ البدء بين الذكرى التى نحن بسبيلها وبين الأطر والمعارف (التى تستدعى وتتيح استذكار كثير مما سواها) من رابطة كان أو لا يزال فى وسعها أن تبعث على معاودة بناء تلك الذكرى . وإذن ، ففى حال وجود ذكريات كهذه ، لا بد من الإقرار بذاكرة وظيفتها جلاء الماضى فى صورة مشاكلة للأصل (لا معاودة بنائه بناء جديداً) .

يؤخذ مما سبق أن تحريات مماثلة لتحريات هالفاكس تحملنا — ولنا الحق فى ذلك — على التهوين من الشأن الممنوح فى الذاكرة إلى الحدس الحسى ، وإلى لبث هذا الحدس على هيئة وبميكانيكية لا تزالان غير معروفتين ، ولكنها لا تجيز لنا إسقاطه إسقاطاً تاماً . فإنه لو لم يتوصل ظل من ظلال الحدوس الحسية (وهى شخصية صرفة) إلى شق طريقه إلى الشعور ، لما كان للذاكرة من وجود .

إلا أننا نستدرك فنقول إن الشأن فى الذاكرة كالشأن فى الإدراك . فالحدس الحسى هو الشرط الضرورى فيه ، ولكن الحدوس الحسية ، كما رأينا ، لا تنتظم نفسها انتظاماً يحيلها إلى مدركات إلا بفضل مجموعة من المدلولات الجنسية (notions génériques) وبفضل رؤية للعالم وللتجربة نحن بها مدينون للجماعة . وكذلك فإن لبث الحدوس الحسية ، مهما كان ذا طبيعة خفية خفاء الألغاز ، فإنه شرط الذاكرة الضرورى . ولكن هذا اللبث لا يبلغ درجة تجهيزنا بذكريات صرفة ؛ بذكريات بشرية بمعنى الكلمة ؛ بذكريات محددة معينة فى المكان والزمان إلا بفضل الأطر والقواعد التى توفرها لنا الجماعة ، وتستمد معارفنا منها الوجود . والحقيقة أن البضاعة التى تأتينا بها الجماعة هى التى تتيح لنا التصدى للواقع ، وهى التى تأذن لنا بإعادة بنائه فى حال زواله .

إذا صحت النظرية الاجتماعية فى الذاكرة على هذا النحو ، غدا كثير من حوادث التجربة الجارية مفهوماً على ضوئها أكثر من ذى قبل .

إنه لطالما لفتت نظر الملاحظين الغرائب الفريدة التى تتصف بها ذكريات طفولتنا . ونحن مقتصرون على تفحص ثلاثة منها هى : الندرة ، والتقطع ، والفوضى .

في الواقع أن ماضينا وذكرياتنا لا تطالعنا في مجموعها بالاتصال المطرد الذي استوقفنا من قبل ، إلا اعتباراً من فترة معينة . وهذه الفترة يعينها بالبداهة بعض الشرائط الفيزيولوجية التي ليس في الوسع المبالغة في أهميتها . فالطفل السوي لا يتكمن من تأريخ اليوم ، بحسب رأي بينه وسيمون[١] (Binet et Simon) إلا في عامه الثامن (الأمر الذي لا يفيد بالطبع أن استعمال المنظومة التوقيتية استعمالا تجريدياً ومنطقياً انقطع في هذه السن عن أن يكون بالنسبة للطفل سراً من الأسرار) . ولكن تعيين الفترة المشار إليها تابع لأسباب اجتماعية أيضاً . فما إن تصبح الشرائط الفيزيولوجية مطاوعة ، حتى تعرض للصبي صلة أولى بالمحيط الاجتماعي (كانتسابه إلى المدرسة) فإذا بهذه الصلة تخرجه عن دائرة أسرته ؛ وتتعين بفضل هذا السبب الفترة التي نتكلم عنها . إن حياة الصبي حتى هذه الفترة حياة « عائلية » . فهي تدور في مدى محدود مركزه الأهم دار الوالد . وهذا المدى يشتمل ما حول الدار المذكورة من أمكنة النزهة ، ثم يضيع في نوع من العدم لا تتناوله بالتجسيد والموضوعية معرفة ما . وكذلك تدور تلك الحياة في زمان إنما تحدد إيقاعه (دون أن تقيسه ودون أن ترتبه على وجه الضبط) الحوادث التي أحزنت الأسرة أو أفرحتها . إن الأسرة تلقاء أولادها لتجري في التأريخ على النحو الآتي : عند ما كان « بابا » لا يزال حياً ، عندما تناولت « كوكي » قربانها الأول ، عندما كان « بيكي » شديد المرض . فالراشدون يعلمون في نفس الوقت أية سنة توفي المرحوم ، وأية سنة تناولت « كوكي » قربانها الأول ، وأية سنة مرض « بيكي » إنهم يعلمون الحوادث السياسية والاجتماعية التي عرضت في ذلك العهد : أن كانت الحياة الخارجية نافذة من كل حدب إلى أعماق حياتهم وحياة ذويهم . ولكن الطفل لا يدري عن هذا شيئاً ، وحياته رهن محبس الأسرة . وعلى سبيل المثال ، إن المرض الوحيد الذي أعلمه من أمراض طفولتي الأولى السابقة لعهد دخولي المدرسة هو الحصبة (rougeole) . والسبب في هذا العلم أنها أصابتني بالضبط يوم سمعت في شارع (Rivoli) باعة الصحف يتعالى صراخهم بموت ڤيكتور هوغو ذلك النبأ الذي نال باريز منه المقيم المقعد . إذن فقد أصابتني الحصبة سنة ١٨٨٥ . بيد أني لئن علمت ذلك التاريخ فذلك بنتيجة اتفاق ، هو طارئ

---

(١) هما صاحب « مقياس الذكاء » الشهير عند علماء النفس .

لدى الأطفال ، ولكنه القاعدة المطردة لدى الكبار . إنه لا تواريخ فى الأحوال العادية لحوادث طفولتنا الأولى لأننا نجعل لهذه الحوادث مكاناً كيفما اتفق فى جنب حوادث لا تواريخ لها هى أيضاً إلا بالإضافة للراشدين المحيطين بنا ، فى جنب حوادث ليس لها – بالتالى – فى نظرنا من نظام تلاحق مضبوط ولا أكيد . إذن فنحن إذ نحاول أن نعيد بناء طفولتنا (بعد بلوغنا مرحلة الرشد مجهزين بأفكار وأطر جماعية تجيز لنا اكتشاف الماضى) تذهب محاولتنا هباء منثوراً ، فلا تنفعنا تلك الأطر ولا تلك الأفكار فى القبض على حوادث إنما عيشت خارجاً عنها ولم تستضىء بضيائها . على هذا النحو ، تعلل الندرة والوهن فى ذكريات طفولتنا . فإن ما نحن مدينون به للجماعة من طرائق الذكر التى تتيح لنا فى أى موضع آخر أن نبنى سلسلة ذكرياتنا ، لا يناسب هذا الطور من حياتنا الذى لما نكن لابسنا فيه العقل الموسوم بميسم المجتمع . وإن ذكريات الطفولة لتحرص على إبراز الحدوس الحسية « فى صورة مطابقة للأصل » بما ينطوى عليه هذا الإبراز العفوى من نزوات اعتباطية لا ندرى من سرها شيئاً . وهاته الذكريات تسهم فى البرهان على وجود « التصوير المطابق للأصل » ، ولكنها تدل فى الوقت ذاته على عجز مبلغ هذا التصوير عن أن يوفر لنا معرفة بماضينا فى اتصاله وفى نظامه .

إن ذاكرة البشر تختلف ، فى أشكالها ، باختلاف شرطهم الاجتماعى . فما يهم الفلاح إنما هو الفصول (بما تستدعيه من أشغال مميزة) وأعوام الخير أو سنوات الجدب . وما يهم الموظف هو أنه إنما يدخل الخدمة فى الخامسة والعشرين ويخرج منها فى الستين من عمره . فهاتان السنّان الثنتيان يطابقهما تاريخان اثنان تتسجل خلالها ترفيعات مطردة ، وتغييرات فى محل الإقامة يحمل كل منها تاريخه بداعى أن الاهتمام بالمستقبل وإنشاء « الأوراق الثبوتية » (الإدارية) تحمل صاحب العلاقة على حفظ تلك التواريخ عن ظهر قلب . فهذه الأمور إنما هى نقاط ارتكاز زمنية لذكريات الموظف ؛ وإنما تتثبت وتترتب هذه الذكريات تبعاً لها . وإذا عمد الموظف إلى رواية حياته ، فهذه الرواية تستمد من وجود نقاط الارتكاز تلك اتصالا وكمالا ظاهرين على الأقل . إنه حينما يستطيع امرؤ أن يقول لنا ماذا وأين كان سنة بعد سنة ، أو شهراً بعد شهر ، فسرعان ما نحكم أنه ذو ذاكرة حسنة . وذهاباً من هذا ،

إذا أنت سألت (كما اتفق لى أن فعلت عدة مرات) شاباً من الفلاحين وهو يؤدى خدمته العسكرية عما صنع منذ خروجه من المدرسة ، أى منذ الثانية عشرة إلى الرابعة عشرة ، فالغالب ألا تتمكن بمساعدة المسلمات التى يقدمها لك من ملء السنوات الست أو الثمانى المنصرمة حتى انتسابه إلى الجيش . فهو يقول لك إنه قضى كذا شهراً أو كذا سنة أجيراً هنا وصانعاً هنالك ؛ فإذا جمعت هذه الأزمان إلى بعضها ، تبين لك فرق ما بين الحسابين . أما إذا لجأت ، خلاف ذلك ، إلى طالب فى الشرائط عينها ، وجدته عارفاً بأنه كان فى المدرسة بين العاشرة والثامنة عشرة ، وأنه ما زال يرقى الصف تلو الصف سنة بعد سنة حتى انتسب إلى الكلية فتابع الدروس فيها خلال سنتين ، وأنه كان له فى الصف الفلانى فلان وفلان من الأساتذة ، وأنه كان له يومئذ كذا من العمر ، وأن ذلك كان فى العام الفلانى . فحياته ، على ما جاء فى روايته ، تستمد (بما داخلها من نقاط الارتكاز الزمنية وقرائنها الاختبارية والمنطقية) من التنسيق الجماعى للنظام المدرسى اتصالا لا يستطيع أن يوفره لحياته الفلاح ولا الصانع . أفليس فى هذا مثال يدلل على دور الأطر الجماعية فى استعمال الذكريات على الأقل ، إن لم نقل فى إعادة بنائها ؟

إن هذه المقارنة عينها بين العامل الشاب والطالب لتدعونا ، فى نفس الوقت ، أن نفرق تفريقاً ضرورياً بين تنظيم الذاكرة وغناها . فقد يجوز أن يكون للمرء وفرة فى الذكريات المجسدة ، دون أن يتمتع بمعنى الكلمة بذاكرة تاريخية حسنة أى دون أن يكون فى وسعه حشد تلك الذكريات فى رواية مرتبة توحى للقارئ بترجمة حياة متصلة وتامة . كما قد يجوز ، على عكس هذا ، أن يتمكن المرء من أن يورد عن حياته رواية مرضية فى اتصالها الزمنى وفى شبهها الاختبارى بالواقع ، مع كونه قد نسى نسياناً تاماً غالب تلك الوقائع العارضة التى تضفى على حوادث حياتنا الأصالة واللون . إذن فضبط الذكريات يوفر لنا ، فى الواقع ، معنيين اثنين . فبأكادة انطباقها على مطالب تجربتنا ومنطقنا ، وبما يقوم بينها وبين نقاط الارتكاز المقررة جماعياً من التحام متصل ، يجوز لذكرياتنا أن تبدو مضبوطة مع كونها لا توفر لنا عن كل فترة من فترات حياتنا على حدة إلا معلومات فقيرة . كما أنه يجوز أن تكون مضبوطة بوفرة المعلومات التى تقدمها عن حادث جزئى من ماضينا ، مع كونها

لاتقوى قوة كافية على إحلال هذا الحادث محلا من حياتنا ومن الحياة الجماعية . وها هنا أيضاً ، نلمس من جديد المعارضة القائمة بين ذاكرة « معاودة البناء » الموسومة بميسم المجتمع ، وذاكرة « التصوير المطابق للأصل » العفوية ، تينْك الذاكرتين اللتين يظهر أن نسبة واحدتهما للأخرى لدى كل فرد تتفاوت ، لا تبعاً للشرط الاجتماعى فحسب ، بل للتركيب الفيزيولوجى أيضاً .

هذا ولا حاجة بنا أن نشير إلى المشكلة التى أثارتها الذاكرة العاطفية : فكل منا يعلم أن بعضهم أنكر وجودها وأن بعضهم أثبته . فى هذا الصدد ، قد يكون من الشيق أن نلاحظ أن الجدل إنما يدور حول هذه الذاكرة وحدها دون غيرها من أشكال الذاكرة ، مع أنها تبدو أرسخ أخواتها قدماً فى الفردية ، ومع أن مظاهرها أشد الجميع خروجاً عن تأثير طرائق الذكر التى تأتينا من الجماعة . فالذكريات المعروفة بالعاطفية ينبجسن عفوياً ، على هيئة غير منتظرة ألبتة ، ولربما كن (بما يوفرن لنا من نكوص شديد الأثر فى النفس) هن اللوائى يظهرن أمعن الجميع فى العصيان على كل ضبط تاريخى . وإذن لئن وضعن موضع الشك ، أفليس ذلك ناجماً جزئياً عما تقتضيه الذاكرة المطبوعة بطابع المجتمع ، تلك التى تميل إلى الزعم بأنه ما من ذكريات حقة إلا تلكم اللوائى نملك قيادهن على وجه الاستمرار وفى مكنتنا إعطاؤهن فى ماضينا محلا ودوراً مضبوطين ؟

وختاماً ، ليست ذكرياتنا قابلة للتغيير والتبديل كما نشاء . فهن يقدمن ضرباً من الموضوعية الداخلية تجعلهن يختلفن فيها عما فى الإدراك من خارجية مطلقة ، وعما يعرف به الخيال المحض من تعسف . إن هذه الصفة لترجع ، قبل كل شيء ، إلى الثبات الملح فى الحدوس الحسية ؛ مع أن هذه الحدوس يعرض لها ، بصورة لاحقة ، من غريب التبدل والتحول ما أقامت الدليل القاطع عليه دراسة « الشهادة » : فمن الشاذ مثلا أن نستعيد ، على وجه الضبط ، لدى الأشخاص الذين صادفناهم مرة وحتى أكثر من مرة ، لون عيونهم وشعورهم وملابسهم . ثم إن تلك الصفة ترجع من وجه آخر إلى موضوعية الأطر والأفكار التى نعيد بمساعدتها بناء ذكرياتنا ، والتى هى بمعنى من المعانى خارجة عنا لأنها إنما وردت علينا من خارج . فنحن لسنا بالمالكين قياد « معاودة البناء » تلك التى تجرى فى داخلنا حسب قواعد مشتركة بين

الجميع ، وذات قيمة واحدة بالنسبة للجميع ، وصالحة لأن تقاس بها ذكرياتنا وذكريات الجميع . نعم إن وجود هذه القواعد يساهم بنفس الوقت ، فى تغيير ذكرياتنا عن حالها ، لأنه ، فى معظم الأحيان ، لا نكاد نغمض عيننا عما ناقض تلك القواعد حتى تمنعنا عن تضمين ما ناقضها فى « معاودة بناء الذكريات » . على هذا النحو ، يترتب على المرء أن يكون من أهل الحرفة حتى يتمكن أن يلاحظ ، وهو يستعرض فرقة من الحرس ، أن الجندى ذا الرقم ٥ نسى « شداداته » ، وحتى يستطيع أن يتذكر ذلك بالتالى . ولكن تلك الصفة التى نتكلم عنها ربما ترجع أغلب ما ترجع إلى هذا الاقتضاء الجماعى الذى يشاء (من أجل ضمان الأخذ والعطاء بين الناس) أن تكون ذكرياتهم مضبوطة . فنحن بمجرد ما نفرغ من إعادة بناء حادث من حوادث ماضينا ، نشعر بأنه خوج من يدينا حق التغيير فيه ، ويبدو لنا أن واجبنا الاستمساك بالنتيجة التى حصلنا عليها . إن العناد الذى نتخذه فى توكيد صدق ذكرى من ذكرياتنا قد يكون راجعاً إلى ما يداخلنا من إحساس بأن الجماعة تجيز لنفسها مقاضاتنا بكذا وكذا فى حالنا التى نحن عليها ، أكثر مما هو راجع إلى المقاومة التى تتخذها الذكرى تجاه ما نحاول إدخاله عليها من تعديل . إذن فالحياة ضمن الجماعة لا تعيننا فحسب على استعادة ذكرياتنا ، بل تساهم كذلك ، فى منح هذه الذكريات الضبط الذى يلقى خيالنا بين يديه بسيوفه وأتراسه .

لعله ينجم بالبداهة عن جملة الاعتبارات المتقدمة أن عمل الذاكرة لدى الإنسان تداخله التأثيرات الاجتماعية ، وأن هناك مجالا إذن لتوزيع دراسته ، من جهة ، على علم النفس الجماعى (الذى يقع على عاتقه دراسة ما يدين به عمل الذاكرة إلى محمولات الجماعة) ومن جهة أخرى ، على علمى النفس الفيزيولوجى والفرقى (اللذين يبحثان عما فى هذا العمل من أمور نوعية وفردية) . وهنا أيضاً يبدو دور السيكولوجيا الجماعية أساسياً . فنحن لا نضع يدنا مباشرة على الذاكرة إلا فى أشكالها المنظمة على نحو ما صنعهن عمل الجماعة ، تلك الأشكال التى تأتى الصفات النوعية فتذوب فى جوفها ، والمميزات الفردية فتطفو على سطحها إن صح التعبير . وإذن فنحن نكرر القول مرة جديدة فى هذا الموضع ونقول : إنه لكى تحدد بالضبط الميادين العائدة إلى السيكولوجيا الفيزيولوجية ولا سيما إلى السيكولوجيا الفرقية ، من المهم بادى الرأى أن تبدأ

السيكولوجيا الجماعية بتحديد كل الصفات التى استعارتها ، على التوالى أو التواقت ، ميكانيكية الذكريات ، فى مجرى العصور وخلال الحضارات ، من مختلف مجموعات التصورات الجماعية ، تلك التصورات التى من شأن الميكانيكية المشار إليها ممارسة عملها أبداً فى جوفهن .

الباب الثالث

الحياة الانفعالية

مجرد النظر الأول يطلعنا على أن الحياة الانفعالية ومظاهرها شخصية صرفة . فهن لابسات ثوب العفوية ، غير مقتضيات لا تأملا ولا دراسة ؛ وهن موضوع عيش أكثر مما هن موضوع تفكير . التبدلات العضوية التى تجىء سابقة أو مرافقة أو لاحقةلهن والتى تصبغهن باللون ، إن لم نقل تمنحهن الوجود تجعلهن — كالجسد — ذوات صفة فردية ، إذ تدخلهن فى نطاق الحساسية العضوية (cénesthésie) الذى هو النطاق الخاص بنا على وجه الحصر : أن كنا جميعاً نلحظ ، على حال الاشتراك ، الأشياء الخارجية عينها ولا ننفك — رغم ذلك — وحيدين فى الشعور من الداخل بعمل أعضائنا على نحو لا حيلة لنا فى دفعه . إنه ما من معرفة إلا وتتعلق بشىء يتيسر إدراكه للجميع من حيث الأصل ، فالشىء ، من هذا الوجه ، خارجى بالنسبة إلى ذاته . لكن الأمر على العكس فى حق العواطف : فلا شىء يترجم عنها فى الخارج ، وإن هى مع موضوعها الصميم إلا أمر واحد إن صح التعبير . مثال ذلك ، تبدلات مزاجنا الحائلة الزائلة التى يبدو الحزن والسرور فيها وكأن أحدهما يلد الآخر ويولد منه . بهذا الاعتبار إذن ، تكون الحياة الانفعالية أعرق ما فينا من ذاتى بالضرورة المحتمة . وكل جهد ينفق فى سبيل جعلها أمراً مشاباً لغيره وفى سبيل إخضاعها لضروب التمييز ، والتجريد ، والتعميم ، والتصنيف اللازمة لعلم من علوم الطبيعة قد يغير تغييراً لا دواء له صفة التفرد وعدم قبول المقارنة فى الظواهر التى هى عائدة لنا من دون غيرنا والتى لا يمكن أن توجد سوى مرة واحدة . ومن هنا جاءت أقوال فلاسفة مثل روه (Rauh) ورونوفيه (Renouvier) وبرغسون (Bergson) تعلن أن القصة (الرومان) هى الأسلوب المفضل فى إدراك الحياة الانفعالية وفى إدراك نوابضها ؛ لأن القصة

تهم بأن تصف فى جوف المشاعر الفردية هذا الغليان الذهنى الموقد لنار العواطف والأهواء ، والذى هو فى كل لحظة مجال لاصطراع ماضى الحياة وحاضرها ومستقبلها بما فى لويناتهن الشخصية من اختلاف لا يناله الإحصاء . على الرغم مما تقدم ، فإن بعض المؤلفين مثل جورج دوما (Georges Dumas) لم يحجموا ، من أجل تعليل الحياة الانفعالية ، عن الاستلهام ، لا من الفيزيولوجيا فحسب ، بل من السوسيولوجيا ، ، فهدموا بذلك حصن الفردية الذى كانت معتصمة فيه . والحقيقة أننا إذا نظرنا فى الحالات الانفعالية المجسدة ، كما نحياها فى الواقع (قبل أن تأتى تخريجات علماء النفس ، وهم غافلون عن أن تلك الأحوال حاصلة قبل كل شىء فى محيط البشر وبمناسبتهم ، فتجعلها منعزلة فينا عما سواها) ، أمكننا أن نبين أن التأثيرات الجماعية ، بخلاف ذلك ، تفعل فيها فعلا عميقاً ، وتدس فيها الكثير من أوصافها التى تتجلى لدى التمحيص .

ولأجل أن نقوى استدلالنا ، نتخذ لنا كنقطة انطلاق ملاحظة برغسون الثاقبة . (جاء فى كتابه « الضحك ») : « فنحن لا نتذوق المضحك فى حالة شعورنا بالعزلة ، والضحك فى حاجة إلى صدى . ألا أصيخوا إليه بأسماعكم إنه ليس بالصوت الملفوظ ، الواضح الكامل ، ولكنه شىء يريد أن يمتد بتجاوبه مع ذاته شيئاً فشيئاً ، يبتدئ بانفجار ويستمر فى هدير ، كالرعد يدوى فى الجبل . على أن هذا التجاوب لا يستمر إلى غير نهاية . وقد تكون الدائرة التى يجول ضمنها متسعة ، إلا أنها مغلقة على كل حال . فضحكنا هو أبداً ضحك جماعة . »

إنما المسألة هى أن نعلم أليست هذه الملاحظة صحيحة أيضاً فى حق الحياة الانفعالية بأسرها ؛ أليست البيئة الاجتماعية هى الوسط الطبيعى للحالات العاطفية وشرطاً من شرائط نموها . فإنه من شدة ما يؤكد على الصفة الفردية لهذه الحالات ، يخشى نسيان صفة أخرى هى مع ذلك أساسية فيها ، أعنى كونها جد قابلة للإيصال إلى الآخرين ، وكونها (علاوة على أنها تصل إليهم) مفتقرة إلى أن تبلغهم حتى تنمو وتعيش . ومن المعلوم أن الهيجانات أشد عدوى من الأفكار . لكنه ربما لم يكن معلوماً حق العلم أن بطء تفتح الهيجانات أو سرعة انطفائها ، على نسبة الضعف فى سريان عدواها .

فى الواقع ، أن الأحوال الانفعالية الشديدة يندر أن تكون من خصائص الأفراد المنعزلين . فإن العزلة لا تقتصر ، بوجه العموم ، على إفقار التعبير الخارجى عن الهيجانات فحسب (الدموع ، والضحك ، والصراخ ، والملامح الظاهرية فى مجموعها) بل إنها لتفقر أيضاً مجرى التصورات والعواطف التى هى كالبطانة لها . ولئن نمت ، مع ذلك ، هيجاناتنا فى غيبة من الناس ، فذلك أننا لا نزال مأخوذين بسراب الحياة المشتركة التى ألفناها ؛ فذلك أن خيالنا عامر بالنظارة وبالمستمعين الوهميين الذين تدور أمامهم تلك الهيجانات ؛ فذلك أنا (بنتيجة ما عودنا ضميرنا التأملى من ازدواج يجعل منا لأنفسنا الحلفاء والأعداء) إنما نشتكى ونطرب فيما بيننا وبين ذواتنا ، ونثور على ما يشبه أن يكون خصما داخلياً ، ونوفر من ذاتنا لذاتنا ما تطالعنا به الدموع من مشهد مؤثر ، وما يأتى به العويل من حسرات تفتت الأكباد .

إن الأحوال الانفعالية — فى الظروف السوية — يعيشها المرء فى جوف أرهاط متفاوتة فى درجة التحديد ، وفى داخل هذه الرهوط ، تمارس تلك الحالات فعل عدوى متفاوتاً فى درجة الشدة . وكل حال انفعالية ، على شىء من الحدة ، تجنح إلى إثارة صدى فى الرهط وإلى الاستفادة (بسائق الارتكاس) من ذلك الصدى . فكلما كان المحيط الذى يلابسنا مؤتلفاً وإياها ، وكلما كانت مشاركته فيها واضحة وصريحة ، ازداد عنفوان الهيجان . وبدون ذلك المحيط ، وبدون تلك المشاركة لا يحقق الهيجان جميع كوامن إمكاناته الذهنية والحركية . على ذلك فالقاعدة المطردة أن تولد هيجاناتنا وتكبر وتترعرع فى محيط بشرى معين يغذيها بالاضطراب الذى حملته هى إليه . فأفراحنا وآلامنا ، إن كانت « عائلية » ، بسطناها أمام خاصتنا ، ولملمناها أمام معارفنا ، وطويناها أمام السابلة ؛ وإن كانت قومية ، دفعتنا فى بلادنا أن نجرى محادثات على قارعة الطريق ، وساقتنا فى البلاد الأجنبية إلى اتخاذ قناع من التحفظ والوقار . وإن مشاعر غضبنا لتتغذى بغيظ خصومنا أو حلمهم ، كما تتغذى بمشاركة أصدقائنا ، وهى تزول عند غيبة المقاومة أو المساندة . وإن مخاوفنا لتستتر وتنكمش إن لم يشاركنا فيها من حولنا ، وأما إذا نالت منهم ، انقلبت إلى فزع ورعب وهلع . إذن فصحيح كل الصحة أنه يلزم طبيعياً لتفتُّح الأحوال الانفعالية بيئة اجتماعية صالحة لهن ، وأن طينة تلك الأحوال

ليست متخذة فحسب مما هن إياه فى نظرنا بل مما هن إياه فى نظر غيرنا ، ومن اللقاء الذى يجدنه لديهم .

على أن مشاركة الرهط هذه فى هيجاناتنا إنما نشعر بها كحاجة . فنحن نكره العزلة المعنوية أكثر من العزلة المادية . وأحوالنا الانفعالية تبتغى لها التأييد ، بمعنى أنها تريد أن يتوازعها الناس . حتى عواطف الخصومة غير خارجة على القاعدة . فأحوال غضبنا ، ولا سيما بغضائنا ، تفيض بالحرص على الدعاوة لها : إنها لا تجد الطمأنينة إلا إذا لقيت من حكم الغير إقراراً بها ، وإنه لا يتعلق بنا الونى من التدليل عليها ، أى من محاولة دسها فى أذهان السامعين . ولكن حاجة المشاركة الانفعالية هذه لا تبدو فى موضع ما أشد بروزاً مما هى عليه فى العواطف العليا ، من أخلاقية واجتماعية وبديعية ودينية . فها هنا نشعر ، فى حدة لا تفوقها حدة ، بأن هذه العواطف ليست عواطفنا فحسب ، بل هى حقيقية ، تصلح للجميع وتُلزم الجميع . فإذا اتفق أن لقينا من الغير مقاومة ، صدمتنا هذه المقاومة صدم الخطيئة أو أقلقتنا إقلاق الإنذار . وأما إذا تبين لنا أن هوة الشقاق سحيقة وأن بيئتنا فى مجموعها تصر على مخالفتنا فى الشعور بما هو حسن وعادل وجميل وإلهى ، فكثيراً ما يتفق أن نعوذ برهط مثالى يسود بين أفراده ذلك الوئام الضرورى الذى يضن به علينا الواقع ،وكثيراً ما نتخيل للمستقبل أخلاقا ، ومجتمعاً ، وفنا ، وديانة ، ولكن الأغلب من هذا الكثير هو أن « الرفض » (Veto) الذى يعارض به المجتمع كل ذلك ينتهى بالظفر على ما نفضله وما تنزع بنا جوامح الهمم إليه .

بهذا الاعتبار ، يكون الشأن فى طبيعة الأحوال الانفعالية أن تنبسط وتنتشر فى جوف رهط بشرى متفاوت الحدود ، ويكون ما يقترح الواقع علينا دراسته إنما هو الجو العاطفى الذى يقوم الفرد فى مركزه ، لا تلك الأحوال المنعزلة المغلقة المسورة فى جوف الفرد . وإذن ، فإنا إذا حاولنا تأمل الحياة الانفعالية مجردين عن كل نظرية ، لم نجد أنفسنا تلقاء اضطرابات داخلية محضة تستعصى ، وهى معتصمة بأعماق المشاعر الفردية ، على العيش المشترك وعلى تأثيراته ، بل تلقاء حركات ذهنية تمتاز طبيعتهن الخاصة فى كونهن يتمددْنَ ضمن محيط بشرى وينفذن فيه من قلب إلى قلوب ثم يرجعن فى نفس الوقت منها إليه . فى هذه الشرائط ، ليست الحياة الانفعالية مقطوعة الأواصر عن

الحياة الجماعية . إنما الذى يظهر ، بخلاف هذا ، أنها مستعدة بطبيعتها لتقبل فعل الرهوط التى ترعرعت فى كنفهن. ومن وراء هذه الزاوية سنشرع الآن فى النظر إلى الأحوال الانفعالية فى « صميميتها » ثم فى « تعبيرها » .

١

نحن فى قرارة ضمائرنا لا نشعر فحسب بالأحوال الانفعالية ، بل يحصل لنا ضرب من المعرفة بها ، لأننا لا نلبث أن نملى عليها أسماءها فى غير تردد . والواقع أن المرء إذا سمى ، فقد تقدم له علم بالمسمى لأن تسميتك الشىء معاودة لعرفانه ، أى توحيد بين تجربتك الحاضرة وبعض تجاربك السابقة ، وإدخال لها فى الباب الذى تدخل ويدخل الناس فيه تلك التجارب . إن استطاعتنا منح أسماء لأحوالنا الانفعالية ، واتخاذنا فى الوقت المناسب هذه الأسماء للتوفيق بين ما يصدر عنا وعن غيرنا من سلوك ، والمواضعة التى تقوم بيننا ، خلال اللفظ ، على سيماء الظروف والعواطف والارتكاسات التى تحدد اللفظ ، كل أولئك أمور تكفى للشهادة أن الأحوال الانفعالية (لا عند الفرد المنعزل فحسب ، بل من فرد إلى آخر) قابلة لأن تصنف فيما بينها تبعاً لصفات مشتركة . وأقل ما يقال فى الموضوع هو أن ضرورات الحياة المشتركة قد عبثت بما يعزى لتلك الأحوال من أصالة مطلقة ومن شخصية لا تمس ، وأن تسميتنا للأحوال الانفعالية لابد أن تكون قد جاءت مستجيبة لحاجة ما ، فقد تبين لدى الاستعمال مبلغ النفع فى استخدام تلك التسمية .

إلا أن هذا التوزيع اللفظى للأحوال الانفعالية الذى يجعلها ، على هذا النحو ، تتجاوز نطاق المشاعر الفردية الضيق لا نلفية ألبتة صحيحاً فى حق النوع بكامله أو فى حق إنسان ، على العموم ، لا يتغير ولا يتبدل خلال الأزمنة والأمكنة . ففى الواقع أن ذلك التوزيع متفاوت من لسان إلى لسان ، وبالتالى ، من شعب إلى شعب ، ومن حضارة إلى حضارة . ولربما كان المصطلح العاطفى فى لهجة من اللهجات هو أعسر ما يشق على أجنبى فهمه وترجمته منها . ذلك بأنه من آثار تجزئة العواطف والهيجانات تجزئة لا يفهمها إلا أهل الرهط الذى أجراها ؛ تجزئة يعسر النفاذ إليها من الخارج . واللغة هنا لا تفصح بالطبع عن صميم المشاعر الفردية المحضة : أن كانت إنما تترجم عما بين

المشاعر من أمور قابلة للإبلاغ والإيصال (وبالتالى من أمور مشتركة) ولكنها لا تعرب عن سمات غير متبدلة للنوع ، لأن الصورة التى نراها عليها ليست بواحدة فى الزمان والمكان . وفى مقابل هذا ، تقرر اللغة عن عمد ما اتخذه الرهط الناطق بها من تجربة عن الحياة الانفعالية .

بهذا الاعتبار ، تنشأ لنا تبعاً للتجربة الجماعية أنماط سوية من الأحوال الانفعالية . وما أبلغ ما يوحى لنا به فى هذا الصدد التعريف الذى أورده فيره (Féré) واقتبسه عنه ريبو (Ribot) ؛ فى رأى هذين المؤلفين ، يكون الهيجان مريضاً فى حالة نشوئه عن غير علة كافية ، وحينما تجئ قرائنه الفيزيولوجية فى إفراط أو تفريط مخلين إخلالا عظيماً ؛ وإذ يطول الأمد بنتائجه أكثر من الحد . غير أنه لأجل أن يكون فى وسعنا — كما نفعل دائما — أن نقرر بالصورة المتقدمة أن هيجاناً ما هو غير سوى من قبل علته وارتكاساته ومدته ، لا بد أن يكون فى قبضتنا مقياس للهيجان السوى ننسبه إليه . فالعلم لا يضع فى يدنا مثل هذا المقياس . وبملء الأسف ، لما يبلغ هذا الحد لا طب النفس ، ولا السيكولوجيا ، ولا الفيزيولوجيا بدليل عودة المجادلة حول الجريمة العاطفية والحد الفاصل الذى يجدر رسمه بين ما هو مرضى وما هو سوى . وما المقياس الذى نستعمله بثمرة لتعسف المبادهات الفردية ولا لتدبرها ، لأن سواد الناس ، على وجه العموم — وهم فى الغالب خلو من التدبر والتعسف — متفقون عملياً عليه . إن رهطنا لهو الذى يملى علينا هذا المقياس . والرهط مدعو — إذ يقيم بناء تسميته للأحوال الانفعالية — أن يعرفهن ، ويحدد ما يلابسهن من ظروف وما يحتملنه من ارتكاسات وما يتصل بهن من شدة وحدة . وما من هيجان وعاطفة تتم تسميتهما إلا ويصبح كلاهما من هذا الوجه نمطاً سوياً لأحوال انفعالية ومقياساً نقيس به اضطرابات وجداننا ووجدان ذوينا .

ولكن هذه المقاييس هى ، فى الوقت ذاته ، « نماذج » . ففى الواقع أن كل حادث بشرى يحكم عليه الرهط ويقدره قدره . والأحوال الانفعالية لا تخرج على هذه القاعدة . إن الرهط يحكم عليها ويقدرها قدرها ويصنفها فيما بينها من الناحية المعنوية ، ذهاباً من مطابقتها أو عدم مطابقتها للضرورات والمواضعات الاجتماعية ، للبدع المستجدة (modes) ولأعراف الناس . وبهذا الاعتبار يقوم بين الأحوال الانفعالية سلم قيم ، وترتيب اجتماعى وأخلاقى .

ولا يظل ذلك السلم وهذا الترتيب نظريين ، بل إن لهما تطبيقات عملية . والجماعة تريد وتطلب أن نحسب لهما حساباً . فهى تترجم لنا عنهما بمجموعة من الإيعازات والأوامر ، تأتى فتنظم سلوكنا العاطفى . فهى ، بحسب موضع الهيجانات من هذا الترتيب ، تعرض علينا فى بعض الظروف المعينة هيجانات معينة ، وفى بعضها الآخر توصينا بهيجانات أخرى ، أو تجعلها حلالا لنا ، أو تنظر إليها بعين المسامحة ، أو تحرمها علينا . والجماعة ، فى الحرص على هذا الشأن ، أشد منها حين يتعلق الأمر بالأفكار ، لأن الأحوال الانفعالية أقرب إلى ميدان العمل . فنحن ، مثلا ، نستطيع — كما صنع سپينوزا — أن ننقد الشفقة بالكلام ، ولكن الناس لا يحتملون منا ألا نصطنع لسان الشفقة على الأقل ، إذا بدا أن المقام يقتضيها . إن ما يتطلبه المجتمع منا من نزول على المواضعات الانفعالية يجعل عواطفنا وهيجاناتنا تولد وتنمو تحت ضغط الأوامر الجماعية الدائم .

فالحقيقة أنه بمجرد ماتتوفر فى الحياة الواقعية ، للإنسان الذى يدعونه اليوم برجل الشارع ، بعض الظروف التى تلقى فى قلبه عاطفة ما ، فسرعان ما تنعكس على تلك الحال الانفعالية الصورة التى علمه الرهط أنه يجدر أو لايجدر أن يصطبغ بها تأثره فى مثل تلك الحال ، حتى لكثيراً ما يغير ذلك الانعكاس فيها ، وفى بعض الأحيان يبلغ درجة إحداثها من جديد . ونذكر على سبيل المثال أن الخوف أو الحسد أو البغضاء هى ، فى بعض الظروف أو كلها ، محرمة أو مكروهة أو منهى عنها . فحين تعرض لنا هذه العواطف ، ننفق جهداً طائلا فى تخريجها تخريجاً انفعالياً لكى نبرأ منها ونبررها بتغيير شكلها ولنمنح — على هذا النحو — لعواطف محرمة حق القبول الأخلاقى فى دنيا الضمير حينئذ تغير عواطفنا طبيعتهن من أجل أن يحرزن لهن ، إن صح التعبير ، « جنسية » و « تكريساً » رسميين .

وبخلاف هذا بعض الأحوال الانفعالية الأخرى التى تأمرنا أو توصينا الجماعة بهن ، ولو كن موجودات لدينا . فهى ترى أن من الضرورة المعنوية لها أن تستدعى بعض الظروف بعض الهيجانات . والشعور بهذه الضرورة يملى علينا هاتيك الهيجانات ، إذ تحدث تلك الظروف ، ويخلق فينا عنها كخادع السراب على الأقل . يقول غوبلو (Goblot) : « إننا ، فى حال

اليقظة ، لا ننظم التعبير عن عواطفنا فحسب بل ننظم عواطفنا نفسها . فإن فى عواطف الحياة الاجتماعية لنصيبا كبيراً من الاصطناع والمواضعة . ونحن نحسب أنا نشعر بهن مذ نحسب أن علينا أن نشعر بهن . وهن يظهرن لنا بعيدات الغور من أننا وافقنا على ذلك . » بيد أن صفة الإلزام هذه ليست خاصة بالعواطف الاجتماعية المحضة فقط ، بل هى موجودة أيضا فى جملة العواطف العليا من أخلاقية ، وبديعية ، ودينية . ونحن إنما نشعر بهن مذ يدعو إلى ذلك المقام ، لأن من واجبنا ، إذا شئنا أن نكون بشراً جديرين بهذا الاسم ، أن نشعر بهن من حيث أنهن الميزة التى تمتاز بها البشرية وأنهن بعض شاراتها الأساسية . إننا نعلم جميعاً ، فى درجة من درجات السلم الاجتماعى ، ما ينبغى أن تكون عواطفنا عند رواية مفخرة أو جريمة ، أمام لوح من ألواح التيسيانى (Le Titien) أو رودان (Rodin) ؛ إبان سماع سمفونية لبتهوفن ؛ لدى زيارة لكنيسة نوتردام ؛ خلال تأدية مناسك دينية ؛ فى حالة وصول نبأ عن ظفر جيوشنا أو هزيمتها . ولكل من هذه العواطف مصطلحها وطراز تأديتها اللغويان اللذان تعلمناهما ممن حولنا ومما باشرناه من حديث أو قراءة . وسواء أكان يتجاوب فى قلوبنا صدى تلك العواطف أم لم يكن ، نحن على استعداد للتعبير عنها وعلينا أن نفصح عنها متقيدين بطراز أدائها وبمصطلحها ، هذا إذا شئنا أن نوفر على أنفسنا كرامتها البشرية . بيد أن فى علم المرء بوجوب عاطفة ما ، وفى استخدامه التعبير الذى تستدعيه ، استحضاراً لتلك العاطفة بين يدى الوجدان وإدخالا لها فى حوزته من الخارج . ولئن كان مثل هذا الهيجان يرتفع من القلب إلى الشفتين ، فكم من هيجان ، على العكس ، ينزل من الشفتين إلى القلب ! إنه من العسير علينا أن نرسم الحد الفاصل بين ما نشعر به عفواً وما نشعر به بسائق الواجب أو بسائق الإكراه — فى بعض الأحيان — ولطالما كانت الهيئة التى ينبغى أن تكون عليها مثل هذه العواطف فينا مغشية ، إن قليلا أو كثيراً ، النحو الذى بحسبه هن فينا . وإذا شئت دليلا مكتوباً على هذا ، فافتح عدداً من مطولات علم النفس ، وامض إلى الأبواب المتصلة بالعاطفة الأخلاقية ، أو العاطفة البديعية ، أو العاطفة الدينية . فأنت واجدٌ ، على العموم ، وصفاً لشكلها الأمثل ، ولتحققها أقرب تحقق ممكن لدى أكابر رجال الخير وأكابر المفنين وأكابر الصوفية . ولكنك لن تعلم شيئاً أو بعض

الشيء عما هى عليه لدى ذلك الرجل من الحرس الجمهورى الذى روى عنه جول لوميتر (Jules Lemaître) قوله: « إن « إيفيجينى » (Iphigénie) لراسين (Racine) هى من روائع القطع إلا أنها جد مملة » ؛ مع أن ما يهم عالم النفس وما ينبغى أن يهمه فى العواطف العليا ليس ما يجدر أن تكون ، بل ما هى عليه عند سواد البشر الذين هم فى أغلب الظن أدنى إلى هذا الحارس منهم إلى ليونار دوفانسى (Vinci) أو القديسة تيريز (Sainte Therèse) . ولا فائدة من الزعم فى هذا المجال بأن العاطفة لا تصبح بديعية حقاً ما لم يكن الأثر الذى أثارها ، هو نفسه ، فنياً حقاً ، وما لم تكن العاطفة ، هى نفسها ، صافية لا تشوبها من الأنواع الانفعالية الأخرى شائبة . فإن مثل هذا السلوك خليق بالمشتغل بعلم الجمال لا بعلم النفس . لقد عاينت فيما مضى جمهوراً شعبياً يشهد رواية كورتولين (Courteline) « أغلق حقيبتك » (Ferme ta malle) ؛ وكان هذا الجمهور يحيي بتصديه حماسية (صادرة عن قناعة لو سخرت منها لكنت ممن لا يقدر عواقب الأمور) النشيد الذى يعارض به المؤلف — على نحو لا يجارى — « غزليات الفلسين » (تلك الأغانى الرخيصة التى كانت تباع قبل الحرب بهذا الثمن) . لقد شهدت هذا الجمهور يستعيد المقطوعة التى جاء فيها[1] :

طفـــل ينـــام غراراً — ذو بضعة من شهـــورِ
وسط « السرير » قراراً — فى ناعمات الحـــريرِ
والأم تـــرنو مـــراراً — بوجههـــا القمـــطريرِ
يقول : قـــد جرعونى — يتمـــاً مريراً أليماً

---

(١) تصرفنا عن عمد فى نقل هذه المقطوعة السخيفة ، وحاولنا احتذاء نظمها المبتذل إظهاراً لغرض المؤلف فى هزئه بالجمهور الذى يتحدث عنه :

Dans son berceau de fine mousseline,
Un jeune enfant d'environ quelques mois,
Sous le regard de sa mère mutine,
Dormant ainsi qu'il faisait quelquefois,
... ...
... C'est par eux que je suis orphelin !
Voilà vingt ans qu'ils ont tué mon père:
Je veux venger son cadavre béni...

بفعلهم حرمونى أباً رؤوفاً رحيما
عشرون عاماً تقضت ووالدى مقتولْ
نيرانُ ثأرى تلظت : دمُ العدى مطلولْ ...

لقد اجتمع هذا الجمهور ليتمتع ، متعة المولعين بالفن العالى من رواد بايروث (Bayreuth)[1] ، بمشهد تمثيلى وبموسيقى. فهذه المتعة تستحق الدرس أنى وجدت ولو كان ذلك فى شارع « مفتار » (Mouffetard)[2] وإن هذا المثال ، إذ يقابل بين كتلتين بشريتين وبين ارتكاساتها المختلفة ، ليتيح لنا فوق ذلك أن نلاحظ أن الذوق فى غالب الأحيان (ولطالما كان هذا الذوق هو ما اكتسبناه من قدرة على إيهام نفوسنا وإيهام غيرنا بقيمة انطباعاتنا البديعية وقوتها) ليس خاصة فى النوع ولا هبة لدى الفرد ، ولكنه يرد على الذين يتبجحون به من الثقافة التى تلقوها ، وبالتالى ، من الرهط الاجتماعى الذى هم أعضاء فيه .

إن سوابق الأحكام الجماعية ، أى بمعنى الكلمة المضبوط ما تفرضه علينا الحياة الاجتماعية تلقاء عواطفنا ومشاعرنا من تخمينات واستباقات ، لا تساهم فحسب فى تغيير هذه العواطف والمشاعر وفى إحداثها ؛ بل إنها توفر لنا مفتاح سرها . فإننا حين نعمد إلى تحليل حالة من حالات نفسنا ونحاول أن نعمقها بالحفر فيها ، فليس لدينا من وسيلة لتدعيم ما حفرناه إلا أن نجمد فى كلمات الموائع التى نفذ إليها الحفر . على هذا النحو ، يقوم تفكير الإنسان (على الأقل الإنسان غير ذى العبقرية مثلى) يقوم فى موضوع عواطفه الخاصة على تغذيتهن لا بجوهرهن الصميم بل بما تهيئه اللغة وتدعوه وتلجئه لاكتشافه وراءهن . فمثلا من الممكن أن تترجم عاطفة عن عاطفة بحيلة لفظية تغير مظهرها فى عيننا . بهذا الاعتبار يكون للخوف أن يصبح إما حسرة على المخوف وقوعه وكراهية له ، واضطرابا بسائقه ، وألماً منه ؛ وإما ، على العكس ، شوقاً إلى ما يمكن أن يكذب المخوف ، وحبا له ، وأملا فيه ، وحتى فرحا به . وإذن ، فعاطفتنا تغنى بكل ما تحت يدنا من تعابير للف والدوران عليها ، وبما توفره لنا تلك التعابير من وجهات

---

(١) بايروث : مسرح بناه لويس الثانى ملك بافاريا لعرض آثار الموسيقى الشهير ڤاجنر .
(٢) من شوارع الطبقة الفقيرة فى باريس وراء البانثيؤون

نظر عنها ، وبما تفصح عنه من انفعالات . وكيف يجحد فعل الكلمات هذا وهو واقع فينا من غير أن تسبق لنا تجربة ما عما وراء الكلمات التى جاءت به ؟ يقول فيلى (Villey) : « إن الصور البصرية ، بفضل الحياة الاجتماعية لا تفوت الأعمى ، من وجه انفعالى ، على الرغم من أنها لا تقع تحت حواسه ، . . . وإنه ، بفعل الكلمات الدالة عليها ، ليكون لشىء من الهيجان الذى تبعثه أن ينتقل إلى المرء الذى لن يعرفها إلى الأبد . » وإذا ثبت هذا، كان من باب أولى أن يفعل فينا أثر الكلمات عند ما لا نكون فاقدين لتجربة الأحوال التى أعربت عنها تلك الكلمات . ولربما كان المثال النمطى لهذا الذى نتحدث عنه من تحويل عاطفى يقع عن طريق الألفاظ ، ومن نتائج ذهنية تنتج عن هذا التحويل ، متوفراً فى وضعية جماعة التحليل النفسى وعقيدة « الليبيدو » (Libido) التى يعتقدونها . هب رجلا دخل حديثا فى دين فرويد (Freud) . فهذا الرجل لم ينس بالطبع أنه كان محباً لأمه فى الصغر ؛ وأحد أركان دينه الجديد يشاء أن يكون حب الولد لأمه فى هذه السن ذا صفة سفاحية ، إن قليلا أو كثيراً . ها هوذا ينكفئ للغوص على ماضيه ، وهو متسلح بهذا الركن من أركان الإيمان ، فيكتشف فى أصل حبه لأمه شيئاً مما يعهده اليوم من الجاذب الجنسى . إذن فالطفل الذى كانه هذا الرجل يرى الآن فى نفسه « أوديبا » بالاقتناع ولكن هذا « الأوديب » بالاقتناع أصبح بفعل التحليل الذى أجراه « أوديباً » حقاً . إن فى وسع الكافرين أن يتساءلوا أكان ما شعر به هذا الرجل ، يوم كان صغيراً ، من حب لأمه مصطبغا بالصباغ الجنسى . أما الأمر الواقع فهو أنه بفضل « تحليله النفسى » أصبح لا يستطيع — وقد بلغ الرشد — أن يلتفت إلى طفولته دون أن يجد فيها ريح « الليبيدو ». نعم، لك أن تتساءل هل التحليل يكتشف وجود ذلك « الليبيدو » حقاً فى الطفولة . ولكن الأكيد أن التحليل عند بعضهم يدخل الليبيدو فى حيز الطفولة . وبهذا الاعتبار يكون التحليل النفسى على جانب من الإفادة عظيم ؛ ذلك بأنه يبدو لنا كطريقة فى الكلام مشتركة بين رهط من الرهوط ، ذات قيمة مطلقة داخل ذلك الرهط ؛ وهذه الطريقة فى الكلام تلقى لنا ضوءاً على النحو الذى بحسبه يمكن أن يقوم داخل الرهط ترتيب للدرجات العاطفية ، ومقاييس عاطفية ، ومصطلح

عاطفى خاصة به من دون غيره ، كما تلقى لنا ضوءاً على النحو الذى بحسبه يمكن أن يتقنن نظام من شأنه إيجاب عواطف وهيجانات لا مندوحة عنها فى مجرى الحياة . ليت شعرى فأى مُحلّل نفسانى يوافقك على أنه لم يكن، فى ساعة من ساعاته ، من أهل التوحيد فى النزعة الجنسية ؟

وأخيراً ، فإن فى حياتنا الداخلية من حيث انفعالاتها شيئاً اصطلاحياً . إن « بدع الشعور » (modes de sentir) لتسود سيادة بدع الملابس . وإن الناس ليتخذون أهواءهم على طريقة « ليليا »[١] (Lélia) اتخاذ الشّعر على طريقة « نينون » [٢] (Ninon) . ولكل عصر « مجموعته» الخاصة (Code) فى الأعراف العاطفية . وهذه المجموعة تختلف من عصر إلى عصر و « ترسم » المثل العاطفى الأعلى . لقد توالت ، مثلا ، على فرنسا منذ القرن السابع عشر إلى يومنا هذا «مدارس » عاطفية . « فإن « العصر الكبير »[٣] (وقد اعتمد على التفكير الذى حرر نفسه بنفسه ، ووجد لذاته بذاته على نهج ديكارت ملح التقاليد الأخلاقية والدينية) أوجب فى الهيجانات والعواطف أن تكون مقررة ومهذبة من قبل العقل. والقرن الثامن عشر قدم العناية بأمر الحواس والقلب معاً، وصاغ حساسيته من عكر اختلاطهما الشجى . والقرن التاسع عشر أشرق فى مثل هبوب العاصفة ثم انحدر لدى أفول نجمه إلى ريبية فاضت بضرب من الحياء على الأهواء اللواتى ملكن ناصية العصر، فجعلهن هذا الحياء ينكمشن عن التجلى على صورة حادة فى عاطفة اضطرابهن ووهنهن . والقرن العشرون شاد فى طلوع فجره إرادة حياة الشهوات الأولية على أنقاض القواعد الأخلاقية . على هذا النحو ، لقى الحب (وهو أشد الأهواء بروزاً) تعابير متوالية عنه ، على حسب العهد والعرف السائد، فى آثار أدبية مثل « أميرة كليف »[٤] (Princesse de Clèves) ، « إيلوئيز الجديدة » [٥]

---

(١) بطلة الرواية المعروفة بهذا الاسم ، من تأليف جورج ساند (١٨٣٢) .

(٢) هى آن دولانكلو (Anne de Lenclos) من شهيرات نسوة فرنسا جمالا وظرفاً وأدباً (١٦٢٠ - ١٧٠٥) .

(٣) هو عصر لويس الرابع عشر .

(٤) من آثار مدام لافاييت . وهى قصة امرأة شريفة جريئة باحت لزوجها بحب غيره ، فقضى ألماً عليها ، وأبت بعده الزواج بمن تحب .

(٥) أوجوليا Julia . من روائع ما كتب روسو على طريقة الترسل (١٧٦١) : وهى قصة عاشقين حال بينهما زواج شرعى، وبقيا على حال العفة رغم إقدام الزوج على الجمع بينهما داخل حرمه .

(Nouvelle Héloïse) ، « آنتونى »[١] (Antony) ، « عشاق »[٢] (Amants) ، « المرأة العارية »[٣] (Femme nue) . وليست هذه الآثار نسخة طبق الأصل عما يخالج أهل العصر أنفسهم من خوالج إذ يحبون . بل الأرجح أنها نماذج طالعتهم ، على صورة مجسدة ، بما تفيض به البيئات من شتيت صبوات النفوس ، فاحتذى أهل العصر حذوهن على نحو لاحق . يشهد لهذا كتاب ميغرون Maigron القيم عن « النزعة الرومانتيكية والأخلاق » (Le Romantisme et les mœurs) (١٩١٠) . فإننا نجد فيه طلاباً ، ومتمرنين لدى الكتاب العدل ، وأجراء حوانيت ، ونسوة من صغار البورجوازيات يلبسن لبوس هرناني (Hernani) ودونياسول Dona Sol[٤] . جحيم وزواج ؛ لقد كان لابد لكى يتبين الرجال مبلغ كونهم ألاعيب فى يد القدر ، من وجود ديديه (Didier) ؛ وكان لابد لكى تفهم النساء إلى أى حد هن غير مفهومات ، من وجود « آنديانا »[٥] (Indiana) .

إنه بعد انصرام العهد ، يتجلى لنا على أوضح شكل هذا الوصف الاصطلاحى فى الموضوعات الانفعالية التى يصور أسلافنا على حسبها هيجاناتهم وأهواءهم . ولئن كنا لا نشعر على نحو واع بأعرافنا العاطفية ، فليس ذلك دليلا على أنها غير موجودة لدينا ، وأننا غير واقعين تحت سيطرة إكراهها ، وأننا — بفضل امتياز نادر — نتصل بالإنسانية فى ذاتها عن طريق حركاتنا الانفعالية القائمة فى أعماق نفوسنا . إن كوننا نبصر مثل تلك الأعراف حيثما لاقينا أشخاصا مجتمعين ليستبعد فرضية خلو ذات يدنا من أعراف لنا . إلا أننا إنما نعتبر هذه الأعراف جزءاً من طبيعتنا ، لأن مجتمعاتنا

---

(١) مأساة رومانتيكية عنيفة لإسكندر دوماس الأب (١٨٣١) ؛ فيها الكلمة الشهيرة : « لقد كانت ممتنعة على . . . فقتلتها » .

(٢) ملهاة رشيقة لموريس دونى (١٨٩٥) تدور بين عاشقين فرق القدر بينهما .

(٣) مسرحية مؤثرة لهنرى باتاى ظهرت سنة ١٩٩٨ . وهى تدور على مأساة عاطفية موضوعها عزوف مصور بعد أن بلغ ذروة المجد عن زوجته المخلصة التى أحبته فى فاتحة حياته الفنية .

(٤) هى البطلة المعشوقة فى قطعة فيكتور هوغو الشعرية « هرنانى » .

(٥) هى مثال المرأة التى مجدت فى شخصها جورج ساند شريعة الهوى تمجيداً طالما استخف رؤوس العشاق . (راجع روايتها الشهيرة المعروفة بهذا الاسم) ١٨٨٢ .

وقواعدها قائمات فى الطبيعة، وهن الطبيعة فى عيننا . زد على ذلك فى هذا المقام أن هذه القواعد فيهن الكثير من الاضطراب ؛ والذى يبرز هذا الأمر وجود الفرق الزمنى غير المحسوس بين العادات العاطفية المكتسبة فى ظل العرف السائد حتى تلك الساعة ، ومقتضيات العرف الجديد التى تتزايد وطأتها يوماً عن يوم وتحاول انتزاع السلطة من العرف الأول . إن الرجل الذى درج على أن يحب فى إيقاع أشبه بإيقاع رقصات « الفالس » البطيئة ، ليصيبه البُهر[1] من التصدى لصاحبة صيغت من عجلة فى مثل خلجان نغم « الجازبند » . فهو إنما يعلن إفلاس الحب لأن طريقته فى الحب هى ، بحسب رأيه ، الحب بعينه . مع أنه خير لهذا الرجل أن يقرر من وراء هذا المثال أن الحب أزلى أبدى ، وأن صوره وأزياءه متقلبات تقلب الفصول . وما قط كانت الحياة الانفعالية لدى إنسان المجتمع (وهو الإنسان الوحيد الذى نعرفه) منسلخة من العرف ، لترتد إلى حال طبيعية لا يكون ذلك العرف جزءها المتمم .

على ذلك ، فلا يجدر أن نتكلم عن عدم صدق العاطفة ، سواء تعلق الأمر بأسلافنا أو بنا . فإن اللدانة فى حياتنا العاطفية تجعل هذه الحياة طوعاً لصيغ تعبير ولأعراف جماعية يحملنها ، لا على « انتحال » ما يعبرن عنه ويقتضينه من عواطف ، بل على « الشعور » بتلك العواطف شعوراً . ومن جهة هذين التعبير والاقتضاء تدس فينا المرونة التى نتكلم عنها تلك العواطف . إن المجتمع الذى نعيش فيه يعلم الحياة الانفعالية كيف هى ، فيريد أن تجىء على نسقه . فوعينا لعواطفنا وهيجاناتنا يبعث فيهن — وقد اهتدى بهدى ذينك العلم والإرادة — قوة خلاقة : أعنى أن ما وجده هو فيهن يبتدئ بالوجود حقاً فيهن ، منذ أن وجده . ولذلك لن نقول مع فالليس (Vallès) « أحوال الفرح والألم والحب والثأر ؛ كل ذلك منسوخ بالحرف الواحد . مثل إجهاشنا بالبكاء واسترسالنا إلى الضحك . والشأن كذلك فى الأهواء والجرائم . وما من هيجاناتنا ما هو محض صريح . فإن الكتاب الذى ننسخ منه أمام أعيننا . » ، بل نرجح أن نتخذ قول جيد (Gide) فى شىء مما قد نوسع به فكرته : « لقد فقد تحليل علم النفس فى عينى كل أهمية من يوم

---

(١) البهر : انقطاع النفس

أن أدركت أن الإنسان إنما يبلو من نفسه ما يتخيل أنه يبلوه منها . ولئن صح هذا فما أقرب أن يقال إن المرء إذ يبلو شيئاً من نفسه ، فإنما هو متخيل فيما يبلوه . » « وأى إله يستطيع التمييز » مثلا بين حب المرء ، وتخيله أنه يحب ؟ « إن الواقع لا يتميز من الخيالى فى ميدان العواطف . »

إلا أننا نستدرك فنقول (وهذا ما اجتهدنا فى الإشارة إلى بداهته) : إن الخيالى هو ، فى الحقيقة ، الواقعى . وبمقابل ذلك ، هذا الواقع الفرضى هو الخيال بالضبط . والحال الانفعالية التى تعتزل كل مشاركة بشرية ؛ التى لا تعرض لها « الكلمة » بالتجزئة والتجميد فى داخل الضمائر فضلا عن خارجها ؛ التى تعتصم بصميميتها لتخرج كل تأثير يجعلها تترعرع فى الخارج ؛ هذه الحال هى « الخيالى » وهى « الوهمى » وهى « الذى لا ينال ولا يلمس » . وبخلاف هذا ، الأحوال الانفعالية المعيشة وسط الناس والمنتشرة بينهم ؛ الأحوال اللائى يصدع بهن (إلى الآخرين وإلى أنفسهم ، باللسان الذى تعلموه) أولئك الذين يشعرون بهن ؛ الأحوال المصبوبة منذ تفتحهن فى القوالب العاطفية التى اخترعتها الجماعة من أجلهن ؛ وبكلمة واحدة الأحوال الموسومة وسما بميسم الجماعة ؛ فتلكم اللائى يفرضن على تأملنا فى كل زمان ومكان ، وتلكم الحقيقة الواقعة بذاتها (إن صح أنه ، من أجل أن يكون الشىء واقعياً ، فلا بأس أن يوجد) . إنك إذا شئت معرفة مثل هذه الأحوال ، فمن العبث أن تتفحص المشاعر الفردية قبل سؤال المحيط الذى أتاح بمفرده تفتحهن التام . خذ رهطاً مع لغته ، وقواعده ، ومواضعاته ، وبدعه الانفعالية ؛ يكن فى وسعك التنبؤ سلفاً بما ستكون — على الجملة — عواطف أفراده ، وهيجاناتهم ، ثم خذ ، على العكس ، هذه الهيجانات وتلك العواطف ، دون أن تعلم شيئاً عن الرهط الذى يعرضن له ، فلن تفقه مم اكتسبت هيئات وجودهن ، وطبيعتهن ما فيها من أمور تنال وتلمس على أظهر وجه وأدناه .

٢

إن التعبير عن الهيجانات يشتمل على مجموعة من المظاهر الفيزيولوجية والمحركة غنية جداً ومختلفة جداً . وبعض هذه المظاهر ، كالإشارات وملامح الوجه ، قابلة . فى توفيق متفاوت ، لأن يعاد إحداثها عن عمد . وبعضها الآخر كالتغيير فى النفس ودوران الدم وحركات الأوعية والإفرازات هى نتيجة لمنعكسات عصبية خارجة عن عمل الإرادة المباشر . بيد أنه لئن لم تنفعنا إرادتنا فى استدرار اللعاب ، فكلنا يعلم أنه يكفينا أن يشتد تفكيرنا فى أكلة طيبة حتى يفيض الماء من فمنا ؛ وبناءعلى هذا ، من المتيسر لنا دائماً أن نفكر بما نريد وبالتالى ، أن نستدر الريق بإرادتنا عن هذه الطريق الملتفة. إن المستجد من دراسة « المنعكسات المشروطة » (réflexes conditionnés) أبان إبانة واسعة الدور العظيم الذى تلعبه ميكانيكيات من هذا النوع فى تحديد السلوك البشرى والسلوك الحيوانى . غير أنه ، بينا ترى هذه الميكانيكيات لدى الحيوان تتركب ، إن صح التعبير ، من نفسها بحسب اتفاق الحوادث المتعاقبة من حوله ، نرى الإنسان قادراً على تركيبها بذاته فى ذاته ، لأن لشعوره ، وقد أصبح تأمليا ، لا أن يتصرف فقط بالتجربة الحاضرة وما تختصّه بالإعادة من بين المواقف السابقة ، بل أن يتصرف بجملة ماضية أو — إن كان بك ميل إلى الاستعارات التشريحية الفيزيولوجية — فقل إن الإنسان إنما يقوى على ذلك لأن دماغه المستعد للتقبل استعداداً منقطع النظير يفتح جميع مسالكه شيئاً فشيئاً للإثارة النافذة إليه ، بدلا من أن يفرض على هذه الإثارة ، بوجه متفاوت فى الشدة ، اتباع المسلك الذى سبق لمثيلاتها اتباعه . وبديهى أن الإنسان ، وهو يقدم على هذا ، جاهل من الوجهة النظرية بكل الميكانيكية التى يضعها موضع العمل . ولكنه كان لا بد لمن تعلم البكاء متى شاء ، من أن يكون — أول مرة خيل إليه فيها ضرورة البكاء من غير داع — قد ابتدأ ذهنياً باستذكار الظروف التى التى يعلم أنه بكى فيها عفوا ، إلى أن يحل اليوم الذى يجزىء فيه استقرار المنعكس على نحو أمين عن جهد الشعور المبطىء وتكفى فكرة الدموع لإسالتهن لدى موقف يظهرن إبانه فى محلّهن مهما يكن من أمر ، فإن وجود

المنعكس المشروط وما نملكه من استعمال له أعمى ليبرهنان على أنه ما من مظهر للهيجان ، بالغاً ما بلغت عراقته فى الفيزيولوجية ، إلا ويمكن تحقيقه وتغييره بحسب الإرادة .

فضمن هذه الشرائط ، إن مظاهر الهيجان اللائى ، من بين أخواتهن ، يطفرن للخارج من جراء سعتهن واحتلالهن موضعاً معيناً ؛ تلك اللواتى يشكلن سحنتنا[1] ، ونرى فيهن لغة العواطف الطبيعية لأن التجربة أطلعتنا على ما يعنين من انفعالات ؛ إن هذه المظاهر لهى طبيعية ، أى بما أنهن ارتكاسات أوتوماتيكية ومستقلة (كما بين ذلك ڤالون لدى بحثه فى منظومة المرونة والاعتدال القويم ، وفى المراكز وسط القحفية المجردة عن تأثير القشرة المباشر) فلسن بأمور اصطلحنا عليها ، بل هن على العكس مفروضات علينا من قبل فيزيولوجيا الجنس . بيد أننا لئن كنا ، على هذا النحو ، عاجزين عن خلقهن ، فقد رأينا أن ميكانيكية المنعكسات المشروطة تتيح لنا أن نتصرف بهن إلى حد ما ، وأن نخضعهن ضمن هذا الحد نفسه لمواضعات تمليها علينا الجماعة . فإن جزءاً بأسره من تدريبنا الاجتماعى قائم على تعليم تفاصيل الظروف التى يجب أن تكون سحنتنا فيها سحنة الحزن أو الفرح أو الغضب أو الهيجان الدينى أو البديعى أو الوطنى ، أو سحنة الشرف المصون أو سحنة العرض المثلوم ؛ ولا تكون تربيتنا تامة إلا إذا جرت سحنتنا فى جميع الظروف ، وفاق أوامر هذه المقتضيات وطباق ضرورات تلك المواضعات . وليست هذه المقتضيات والمواضعات صادرة عنا أو عن الإنسان على وجه العموم ، بل عن محيطنا . فالتقيد بمواضعات المجتمع ، الذى سبق أن رأيناه منظماً لصميمية انفعالاتنا ، نعود فنراه قابضاً على زمام التعبير الخارجى عن هذه الانفعالات .

وهكذا فإن مظاهر سحنتنا مجبولة ، فى أصلها السديمى ، من طينة منعكسات مطلقة غير مشروطة بشىء ، فهى ، تبعاً لذلك ، طبيعية . ولكن الجماعة « تقرر » الظروف التى تكون فيها تلك المظاهر واجبة أو محرمة على العكس ، وبفعل المنعكس المشروط تجعلها إرادتنا (وخير لنا أن نقول تجعلها دعوة الرهط الملحة) مطابقة لأحكام ذلك « التقرير » . لا ريب أن

---

(١) نقترح هذا المصطلح فى مقابل كلمة « mimique » وهى تعنى لغة الإشارات والملامح . (المعرب) .

الاقتداء بالمحيط هو من العوامل الكبرى فى اكتسابها التآلف واللين . ولكن هذين المؤالفة واللين ليسا ناجمين فقط عن ذلك الاقتداء الفيزيولوجى المحض ، الأوتوماتيكى المحض ، الميكانيكى المحض ، الذى وفق لاميترى (La Mettrie) خير توفيق فى قوله عنه : « إن المرء ليأخذ كل شىء عمن يعيش معهم (حركاتهم ونبراتهم إلخ . . .) كالجفن ينطوى فور ما تهدده ضربة أنذرت بالوقوع ، أو جريا على مثل السبب الذى يجعل جسم الناظر إلى مقلد حسن التقليد ينساق آليا وعلى الرغم منه إلى محاكاة جميع حركاته » . فالاقتداء حين يكون له فعل فى هذا الموضع ، لا يبعث عليه فحسب وجود القدرة وجاذبيتها الماديان ، وإنما سلم كامل من هذه العواطف التى تستمد التصورات الجماعية قوتها منها (كالحب أو الاحترام أو الخوف) . وإذن فالاقتداء ليس منوطاً بالضرورات الفيزيولوجية ، بل بضروب الإكراه المعنوى . على ذلك فإن النموذج المقترح قدوة لنا كثيراً ما يناقض الارتكاسات التى نستسلم إليها من ذواتنا . فمثلا ، الأهل الحصيفون يصطنعون هيئة اللامبالاة فى حال وقوع ولدهم دون أن يحصل له أذى كبير ، ويقولون له إذ يبكى لا داعى لذلك ، ومن العار البكاء لمثل هذا . فى أوائل الأمر لا يتوصل الطفل إلى تقليد اللامبالاة لدى أبويه (تلك التى كان لا يكون لها من أثر كبير لو لم يشترك معها غيرها) اللهم ما لم ينفق جهداً كبيراً تكون فيه السلطة العائلية ، وعادة الطاعة ، والخشية من العقوبة أو من السخرية ، والرغبة فى إرضاء الوالدين هى « دعوة الرهط الملحة » التى تحدثنا عنها فيما سبق والتى تقوم لديه ، بادى الرأى ، بدَوْر الإرادة الشخصية . وفيما بعد ، يصبح الطفل من نفسه عازفا عن البكاء فى حال مشابهة . ثم إنه ليسقط ذات يوم ، ويصيبه من ذلك أذى كبير ، فينهض ضاحكاً وهو يقول : « لا شىء » فى سحنة يتخذها مباشرة من دون أن يظهر عليها أثر لقسر خارجى ولا لجهد ما . فالمواضعة تصبح لديه عفوية مثل الطبيعة .

إذن فجملة من الأسباب تدعونا منذ البدء — كما يقترح دوما (Dumas) فى موضوع الضحك والبكاء — إلى « إعادة النظر فى سيكولوجية التعبير بأسرها ، مع إعطاء المحل المناسب إلى استعمالنا الإرادى أو نصف الإرادى للحركات الاوتوماتيكية أو المنعكسات ، وللإفرازات ، ولكل ما هو فى حياتنا

البيولوجيه قابل لأن يصبح إشارة . وعلاوة على ذلك ، يجب أن نلاحظ أنه لئن استمد التعبير ، على وجه العموم ، معناه من جذره البيولوجى ، فالجماعة وسعت مدى ذلك المعنى ، وعممته ، وعدلته ، وأنها فى كثير من الأحوال ، خَلَقَتْ هى نفسها بفعل قواها الخاصة (من ديانات وعادات وأوضاع) إشارات تعرب عن عواطف (كالمصافحة ، والصلاة ، والسلام) ، إشارات لا دخل للبيولوجيا فيها البتة » .

بناء عليه ، سنحاول الآن أن نبين بسلسلة من الأمثلة المجسدة أن للهيجانات ضروباً خاصة من « التكنيك » يقال لها « التكنيكيات الهيجانية » وأن هذه التكنيكيات يجدر أن تحسب فى عداد « تكنيكيات الجسم » التى مردها إلى التدريب الاجتماعى والتى بصددها تكلم موس (Mauss) عن « نصيب التربية والتصورات الاجتماعية ، فى أفعال يجنح الناس إلى اعتبارها إما عضوية محضة أو على العكس إرادية وواعية » مستعينا بأمثلة استعارها من العادات الجنسية ، ومن السير ، ومن السپور (السباحة ، الرقص إلخ . . .)

إنه ليدركنا المزيد من اليسر فى العثور على أدلة ناطقة عن تنظيم الجماعة للتعبير عن الهيجانات ، بمقدار ما يزداد التفاتنا إلى الماضى وبمقدار ما يزداد ابتعادنا فى المكان . ونحن ، إن لم نفض فيما تكلم عنه كپلنغ (Kipling) من أمر ابتسامة اليابانيين الشهيرة التى يستطيعون الاحتفاظ بها حتى فى يوم الفزع الأكبر ، فإن لودز (Lods) ليروى لنا مثلا أن الحداد فى غابر الأزمان اليهودية « كان ينطوى على مظاهرتين صاخبتين . . . ، الولولة . . . والنواح[1] . ومن نافلة القول أن الألم لدى الأحياء لا يتخذ فى انفجاره المعنوى العفوى ، غير التأملى ، لا الواحد ولا الآخر من هذين . فإن نحيب المآتم عند الإسرائيليين (وشأنهم فى هذا شأن كثير من الشعوب غير المتمدنة) كان مقيداً أشد تقييد بالعادة . لقد كان يتولى إرساله ، فى أقوال تفرضها التقاليد خلال أيام معدودة ، وربما أثناء ساعات معدودة كما هو الأمر عند السوريين من أهل هذا العصر ، أشخاص معينون بعضهم ذكور وبعضهم

(١) فى سياق المتن الفرنسى الشرح الآتى لكلمة « thrène » : هى قصيدة تنوح بها البكاءة فى إنشادٍ كثيراً ما يكون على نغم المزمار (flûte) أو السسطرون (sistre) .

إناث وكل منهم من قبيل معين » . وكذلك جاءنا غرانيه (Granet) بتفاصيل دقيقة عن لغة الألم فى الصين الكلاسيكية مما هو مفيد لنا غاية الإفادة . فلغة الألم فى الصين مقننة فى كتب طقوس خاصة ، وهى تشكل « مجموعة من الرموز (une symbolique) مرتبة ترتيباً دقيقاً . » ولغة الرموز هذه تحدد أمرين فى ضبط لا يتزعزع : فمن جهة ، النحو الذى يترتب على أهل الميت أن ينظموا بحسبه حياتهم خلال حدادهم . ومن جهة أخرى ، الهيئة التى يجب أن تتخذها فى أوقات معينة مظاهر حزنهم . والتغييرات الطارئة على حياتهم المادية والمعنوية (بما تجنح إليه جميعاً من إدخال البطء على هذه الحياة) تفصح عن مشاركة الأهل للميت فى حاله . فهناك نوع من « الحجر » يضرب عليهم ، فتراهم منعزلين فى أكواخ فردية تقام حول دار الميت ، فلا يتقبلون زيارة أحد ، حتى لتنعدم بينهم كل صلة ، وهم على حال الصمت والسكون ؛ يمتنعون عن ممارسة أية وظيفة عامة ، ويحرمون على أنفسهم الموسيقى ، ويخضعون لنظام من التقتير فى التغذية ، ويمتنعون عن كل عناية بالنظافة ، ويعيشون فى شبه شلل فكرى لا تجيز لهم الجماعة الخروج منه إلا تدريجاً وعلى مراحل مقننة أيضا ؛ وتكون بمثابة الشارات عن هذه المراحل خمسة أصناف من ثياب الحداد يوالون فى لبس الصنف منها بعد الآخر . ثم إنه يترتب على احتفالات الحداد وعلى ما يصاحبها ويلازمها من مظاهرات انفعالية ، وجائب لا تَرخُّص فيها . فعلى الأهل أن يعلنوا الموت على رؤوس الأشهاد ، وأن ينتظروا التعازى فى مقابل إعلانهم هذا . فإذا فاتهم التعازى ، لم يسعهم إلا أن يكفوا عن إظهار جزعهم . ولكن ، فى وقت تشييع الجنازة على الأخص ، يحضر أناس مأذون لهم عن عمد بارتكاب ما لا يليق ، فيدفعون الأهل إلى تقويم ما أتوا به من المنكر ، وحينئذ يكون لهؤلاء أن يظهروا لوعتهم بما تمليه الطقوس من إشارات تتجاوز فى تعقيدها المنعكسات السيكوفيزيولوجية تجاوزاً كبيراً : فهناك ملامسات ، ووثبات ، وضربات على الصدور ، وتأوهات معروفة التفاصيل سلفاً ، معروفة النمط والعدد والزمان والمكان . والذى يزيد فى إبراز الوصف الاجتماعى على هذه الطقوس ، ما هو مأمور به من استعمالها استعمالا رمزياً فى أوقات الأعياد ، أو حصاد الغلال أو كسوف الشمس أو خسوف القمر ، ولدى

حريق معبد ، وفى حال ضياع أرض أو حالة هزيمة عسكرية . والصينيون يعتبرون أن الرجل المتوحش هو الذى يطلق العنان لعفوية المنعكسات فى التعبير عن هيجاناته . أما المتمدن فعليه أن يعرف كيف يكبح جماحها ، لأن الإظهار المباح للعواطف لا صلة له بها البتة . وليس لامرىء أن يدل فى هذا الموضوع على شخصيته ، اللهم إلا بما يضعه من عزم فى إنجاز المظاهر التى اقتضتها وأقرتها الجماعة ، وإلا بما يرافق هذا الإنجاز من حسن تصرف مناسب للمقام .

إن التضاد الخارجى على الأقل الذى يتجلى من معارضة عاداتنا بهذه الأمور المستعارة من الماضى ومن الشرق القصى ، يساعد على إبراز الوصف الجماعى فى المظاهر السحنية ، على أن زماننا وبيئتنا ليحملان لنا أيضاً كثيراً من الأدلة على هذا .

فقبل كل شىء ، إنه يلاحظ فيهما حوادث مماثلة للحوادث التى ذكرناها من حيث غرابتها وما عليها من سمة الطقس الجماعى . فمثلا يروى پيير ميل (Pierre Mille) — والكلام عن قرية صغيرة بين أوڤيرينا (Auvergne) وليموزان (Limousin) — إنه بعد الدفن « بينا نساء الأسرة . . . ، وعلى أكتافهن دُثُر سوداء ثقيلة غير ذات أكمام ، يصرخن وينتحبن أمام الحفرة ، إذا بنساء القرية جميعاً واقفات على قبور موتاهن ، يجبنهن بصوت عال ، فينادين الأموات ، ويستعدن ذكراهم ، ويرفعن أيديهن بالإشارة فعلَ من يمزقن وجوههن بأظفارهن . » ولقد أنبأنى من أثق بقوله عن بعض قرى المنطقة الجنوبية أن القاعدة المطردة فى مراسم الدفن ، أن تجهش الأسرة بالبكاء ، وحتى الأباعد من الأهل إبان ردم الحفرة . ويظهر أن هذا العرف لم يخالف عنه أبداً ، والناس على العموم يراعونه فى إجماع وانتظام ملحوظين .

ولكن هناك ، على الأخص ، حياتنا اليومية ؛ وهناك الظروف الوفيرة التى يترتب على سحنتنا فيها أن تنزل على حكم شرعة معقدة دائمة اليقظة ، وإن كانت على حظ من اللين . فإنه ليكفى المرء أن يكون قد شهد زواجاً أو جنازة ، ليرى فى منظرة الكهنة (sacristie) على بضعة أمتار من الأسرة التى هى على حال الحزن أو الفرح كيف أن الهيئات والوجوه تصلح من شأنها وتتخذ لها ملامح خاصة ، بعد أن كانت حتى الساعة غير شديدة

التلاؤم مع الظرف ومقتصرة على مجرد اللياقة : فنظرات المحاجر تنطفىء ، وتقاطيع الوجه تنتكس وتسترخى على مقربة من براقع الحداد ؛ وهى تأتلق وتشرق وتزدهر بمجاورة أزهار البرتقال . فإذا انصرمت لحظة واحدة ، غدت الهيئة والنظرة والسيمياء وكأنها لرجل منصرف إلى شأنه وهو يفكر . وحتى الذين يعنيهم الأمر مباشرة فى حال كهذه ، لا يتخذون من صدق عواطفهم رخصة يطلقون بها لأنفسهم حرية الإعراب عنهن كما يشاؤون . فالجمهور ينتظر منهم هيآت وارتكاسات تجر غيبتها أو المبالغة فيها إلى إثارة امتعاضه على السواء . ومهما كان حزنهم أو فرحهم شديداً ، فإنهم يشعرون شعوراً غامضا بأنهم قبلة أبصار القوم ، وأن عليهم أن يوفروا عن أنفسهم المشهد الذى ينتظره الناس منهم : ولذلك يبذل التعبير عن العواطف جهداً خفياً لكى يجىء ملبياً لما ينتظره الناس . حتى إنه ليتفق أن نراهم يتراقبون فيما بينهم ، وبعضهم يلاحظ بعضاً .

ذلك بأننا لا نحرص على أن ينالنا أو ينال ذوينا الزجر الذى يصيب ما خرج على القاعدة من مظاهر الحياة الانفعالية ، وما ناقض منها المتوقع فجرح الأعراف بمناقضته هذه . والقديس فرانسوا دو سال (St. François de Sales) يأتينا بدليل قاطع وشيق على هذا الحرص ، حين يحاول أن يبرر رقص داود أمام قوسه ، مرجعاً قلة اللياقة فيما أتاه من أمر إلى شدة الفرح . يقول : لئن قفز داود أمام قوسه « قفزاً زائداً عما تتطلبه اللياقة المعتادة » فما ذلك لأنه « أراد أن يتبذل تبذُّلَ من خولط فى عقله » ، ولكنما جاءت حركاته مطابقة « للطرب المفرط النادر الذى شعر به فؤاده . » ونحن فى هذا الشأن كالملك داود ، فإذا تركنا ملكة الانعكاس فينا (réflectivité) وعفوينا تفعلان فى التعبير عن هيجاناتنا أكثر من الحد اللازم ، فالعجب أبداً يأخذ مأخذه ممن حولنا ؛ وعلى حسب رضاهم عنا أو غضبهم علينا ، إما أن يستاؤوا مما فعلنا فيخطئونا ، وإما أن يتلمسوا لنا فى الظروف عذراً طارئاً . أما إذا تواتر وقوعنا فى الخطيئة ، فقد أوشكنا أن نخاطر باستنفاد صبرهم فيعتبروننا — كما سبقت لنا كتابته — كالرجل « البوهيمى ، أو غير المهذب ، أو اللا أبالى ، أو المستهتر ، إن لم نقل الشاذ ، أو المجنون . »

على أن ملاحظة عاداتنا وأعرافنا ليست هى وحدها التى تطالعنا بوجود

قواعد جماعية تسود أمر التعبير السحنى عن الهيجانات . لا جرم أنه ليس هناك من شرعة (code) انفعالية مشابهة للشرعة المدنية تكون فيها هذه القواعد منصوصة ومجموعة ومرتبة . ومع ذلك ، فلا تعدم تلك القواعد أن تكون مكتوبة ، لأن « مطولات العادات المدنية (Traités de civilités) » التى تبحث فى المظهر الاجتماعى ، وإن كانت لا تعنى عناية حصرية بتدوين هاتيك القواعد ، إلا أنها لا تقصر أوامرها على النحو الذى ينبغى بحسبه أن يدبر منزل ، أو يقدم عشاء ، أو ينظم استقبال ، ولا على الطريقة التى يليق أن تتخذ فى اللباس ، وفى السلوك داخل الدار أو على المائدة أو فى مجلس من المجالس ؛ بل إن تلك المطولات ربما امتد بحثها إلى إبراز العواطف إلى الخارج ، لأن هذا الإبراز جزء من المظاهر الاجتماعية وداخل ، مع تلك المظاهر ، فى نطاق اللياقة .

للبارونة ستاف (Baronne Staffe) كتاب اسمه : آداب العيش فى المجتمع الحاضر (Les Règles du Savoir-Vivre dans la société moderne) ولقد طمع هذا الكتاب فى أن يكون أثناء عهد طويل إنجيل البورجوازية الفرنسية الحديث. فهذا الكتاب يقرر فى باب الحداد هذا القانون العام الآتى : « إن المراسم (Etiquette) والعادة ، اللائى لا يتنازلن عن حقوقهن فى أى ظرف من الظروف، يقنن الطريقة التى يجب اصطناعها فى حمل ألمنا أو إظهاره على الأقل . » فهذا المبدأ يصلح ، فى الواقع ، لجميع هيجاناتنا . ولئن كان قد رجح إيراده بمناسبة الألم فقط ، فذلك لأن الألم ، من بين جميع هيجاناتنا ، هو أشد ما نحرص من كل قلبنا على صدقه ، فنكره ، تبعاً لهذا ، أن نعترف له بالصفة الاصطلاحية . ولولا صحة المبدأ الذى نتكلم عنه ، ولولا عموميته لما جاز أن توجد « مطولات فى العادات المدنية » باحثة فى هذه النقطة (الجزئية) . وبعد ، فإنما قررت البارونة ستاف هذا المبدأ بكل سذاجة ، وهى خلو من كل فكرة تبطن خلاف ما تظهر ، ومن غير أن تعلم ما لهذا المبدأ من أهمية سيكولوجية ، وحتى من دون أن يخطر لها ما يفتحه من آفاق جديدة فى موضوع التعبير عن الهيجانات وطبيعة هذا التعبير ؛ إنما قررت هذا المبدأ بسائق عناية خطابية محضة . وإن هو بالنسبة إليها ، إلا نص عن حادثة لا يهمها منها إلا نتائجها العرفية . ولكن هذا

النص ، لمجرد كونه نصا ، ينير سبيل مقالتنا بصورة مدهشة ، ويحمل لعالم النفس فائدة فريدة فى بابها فخبراء اللياقة (التكنيكيون) فاقوا عالم النفس فى كونهم أدركوا دفعة واحدة وصفاً من أعرق أوصاف السحنة ، لأن موضوع دراستهم يدفعهم إلى الربط بين الإنسان والإنسان ، وفاقاً لمجرى الأمور الفعلى ، بدلا من ربط الإنسان بالحيوان ، وهو أمر — على فرض أنه وقع أبداً على أتمه — لم يقع إلا فى سوالف العهود السحيقة . والذى يظهر أن ما طبقه هؤلاء الخبراء (دون أن ينصوه) من مبدأ النزول على مواضعة المجتمع (conformisme) ومبدأ الأمر الجماعى (impératif collectif) هو ، فى الحقيقة ، أعرق واقعية باعتبار مسلماته وأشد غنى من حيث تطبيقاته ، من مبدأ « العادات النافعة[١] » الذى — بفضل دوما (Dumas) — لم يعد يغتر أحد بدعواه العريضة .

إن البارونة ستاف بعد أن وضعت المبدأ تكلمت عرضاً عن تفصيل تطبيقه . فهى تعلمنا أن علينا مراعاة الحداد مقدار كذا شهراً أو أسبوعاً تبعاً لدرجة صلتنا بالمرحوم ، وأن أحوال الحداد الكبرى تقضى بعدم استقبال الزائرين خلال ستة أسابيع ، وبعدم القيام بزيارات أثناء ثلاثة أشهر . والحق أن أمثال هذه الأمور — بعد ما عرفناه عن الصين بطريق غرانية (Granet) لتعدل فى تعقيـدها « الحذلقات الصينية » (chinoiseries) . نعم ربما كان من البديهى أن سحنتنا لا يجوز أن تكون ، أثناء هذه الفترات الزمنية القانونية ، متنافرة تنافراً فاضحاً ولون ثيابنا . ولكن لئن لم ترد فريضة جعل التعبير عن عواطفنا طباق الظروف إلا على سبيل الإضمار المقدر فى النصوص المشار إليها ، فها هى ذى الآن ظاهرة جلية فى أحوال شتى : فمن يزر زيارة تعزية ، « وجب أن يأخذ نفسه بضرب من الوقار ، وأن تكون ألوان ثيابه وطريقة اكتسائها على جانب من البساطة كبير ؛ وعليه ألا يكون البادئ

---

(١) ننبه القارئ إلى أن المؤلف يتكلم هنا عن المبدأ المنسوب لداروين فى تعليل ظواهر الهيجان . وهو يتلخص فى قوله (والترجمة — على ما بها من تصرف حكيم — مقتبسة عن الدكتور صليبا) : « إن الحركات الصالحة لإنجاز رغبة أو لتسكين إحساس . . تصبح بالتكرار عادة ، فإذا ظهرت تلك الرغبة أو ذلك الإحساس ، مهما يكن ضعيفاً ، تبعته تلك الحركات على الرغم من أنها لم تعد صالحة لشىء » . (راجع المجلد الأول من دروس الفلسفة ص ٢٢٤) .

بالكلام على الميت ؛ بل أن يصغى فى مسايرة إلى ما يطيب للأهل الإفضاء به عن ميتهم . وفى مقابل هذا ، على المزور أن يكظم حزنه وأساه . » ثم إن على الفتى الذى أخطب فتاة أن يزور من أصهر فيهم « فيبتدئ بأهل الفتاة ، ويثنى بها ، شاكراً لهم حار الشكر — ولكن فى غير مبالغة — ما لقيت طلبته لديهم . ولئن كانت البرودة مما لا يليق فى هذا الموقف ، فإن التحفظ فى التعبير عن السعادة أمر واجب . » وحينما تقدم أم الخاطب من ستكون عِرساً لابنها ، تقول « فى ابتسام عطوف » : « الآنسة . . . كنّتى فى المستقبل » . وأخيراً ، فلدى ختام حفلة الزواج فى مقر العمدة (Mairie) عند ما تدفع الفتاة بالقلم إلى زوجها بعد أن وقعت « يحييها والسرور باد عليه ويقول لها مستبشراً : شكراً أيتها السيدة ! » .

إنى — وشأنى فى ذلك شأن كل الناس ، أو على الأقل شأن الذين اتخذوا التأمل مهنة لهم بما أوتوه من أفكار تجول خلف أدمغتهم والذين إخال أنهم يخطئون إذ يحسون من دلائل الفضل المفرط فيهم صدور ملاحظات عنهم مليئة بالخبث أو الذكاء أو الحساسية على حين لم يصبح ذلك فيهم من المواهب الطبيعية إلا بفضل العادة — ؛ إنى وشأنى فى هذا شأن أولئك ، لأجد فى هذه النصوص شيئاً يضحك . وليس من المستحيل أن يكون ذلك ، فى بعض الأحيان ، مما يقصد إليه عن عمد . ومع هذا ، فإنى أنصح القارىء الذى لا يرى فى هذه النصوص إلا ذرائع للهزء فحسب ، أن يبحث فى ماضيه عن المرات التى اتفق له فيهـا أن يكون راضياً من جراء هذه « الرواسم » الانفعالية (clichés affectifs) ، وسأدهش إن لم يداخله العجب من كثرة عدد تلك المرات . لكن الذى يستحق الذكر خاصة هو أن روح الكتاب الذى اقتبست منه هذه النصوص ليست روح قصة واقعية أو مشهد منتزع من الحياة . ولربما جاز للمؤلف أن يكون قد لها فى سره بما يقول ؛ إلا أن هذا لم يحل بينه وبين ذكر ما يُفعَل وما يجب أن يُفعَل ، ولم يمنعه من أن يعزو للاعراف صفة أمرية . وإن النجاح الذى لاقاه من القراء ليشهد ، على كل حال ، أن ذلك بعينه هو الشعور (العميق — ولا جرم — هذه النوبة) لدى جمهرة من القراء سألوه ، دون شىء من الهزل عما يترتب عليهم من سلوك فى المجتمع وكيف ، فى حال خاصة ، ينبغى

لهم أن يلبسوا لبوس الحزن أو الفرح على صورة موافقة للحشمة . ولقد وجدوا فى هذه النصوص التى نبتسم منها « النماذج » التى يجب أن تعدو قائدهم فى تزاحمهم على احتذائها تزاحماً ملؤه الإعجاب بها ؛ ووجدوا كذلك فى هذه النصوص دستور المقتضيات الجماعية التى يحسون فى قرارة نفوسهم وجوب النزول على حكمها .

إذن ، فمن وجهة النظر هذه ، تبدو المظاهر الخارجية لانفعالاتنا كوجائب يفرضها الرهط على مثل ما رأينا من أمر الانفعالات أنفسها . إن الجماعة — فى ظروف لا تحصى من الحياة اليومية — تحدد لنا نوع ما يجب أن تميض به أفئدتنا من عواطف والطريقة التى ينبغى اصطناعها فى التعبير عنهن .

زد على ذلك أن اتسام العاطفة بميسم المجتمع يجب أن يكون مجارياً لانطباع التعبير عنها بطابع الجماعة . ومهما نلحق من قيمة بالنظرية الفيزيولوجية للهيجانات التى اقترحها جايمس ولانج (James et Lange) فبديهى أن مظاهرهن ملازمة لهن ملازمة لا تنفصل . وليس فى وسع التأثير الذى يتناول مظاهر الهيجان ، إلا أن يتناول فى نفس الوقت الهيجانات أنفسهن . ومن العسير على سحنة مقيدة بقواعد الجماعة أن تلد أو ترافق أو تترجم عاطفة لا تكون مصطبغة جزئياً بصبغة المجتمع . كما أن من العسير أن يتلاءم هيجان مصبوغ جزئيا بصباغ المجتمع مع سحنة لم تتناولها جماعة بالتقنين والتنظيم .

إذن فصحيح كل الصحة أن السحنة غير فطرية بمعنى الكلمة ، وأنه ليس فى وسعنا معارضتها باللغة النطقية معارضة الطبيعة بالاصطلاح . فنحن نتعلم الإفصاح بلغة الإشارات عن هيجاناتنا مسوقين إلى ذلك بالإكراه عينه الذى يدفعنا لتعلم الكلام . (وهو إكراه غير محسوس فى نفسه ، ولا يعرف إلا بنتائجه لأن الجو الاجتماعى الضرورى لنمونا لا يزيد فى ضغطه على فكرنا أكثر من ضغط الهواء على كواهلنا) والصيغة فى اكتساب الأمرين واحدة . فالتمارين الصوتية التى يحلو للطفل أن يسترسل إليها تضع تحت تصرفه ركاماً من المفاصل النطقية ومن الأصوات اللفظية مدهشاً فى مرونته واختلافه ؛ هذه المفاصل والأصوات تشكل ما يشبه أن يكون المواد الفيزيولوجية فى بناء اللغة . ثم ، بعد هذه الموهبة الأولى التى يؤثر فيها المحيط تأثيراً أدنى ، يقوم ارتقاء

الطفل على احتذاء محيطه ، على العكس ، فلا يحتفظ من هذه الأصوات إلا بما يستخدمه اللسان المتكلم من حوله . فيؤلف بينها فى مجموعات تسفر آخر الأمر ، عن جمل وعن كلمات ؛ ثم يؤلف بينها وبين أشخاص ومواقف وحالات سلوك ، فى صحة إنجاز وسرعة متزايدتين ، وفى ضبط « انعكاسى » (خلو من أية صفة تأملية) . وعند ما يثير بالفعل كل سلوك ، وكل موقف ، وكل شىء ، وكل شخص ، فى غير مهلة ولا خطأ ، الارتكاس اللفظى الصائب ، أى الارتكاس القابل لأن يحدث لدى الآخرين ما يلائمه تماماً من تعديل فى العاطفة والفكرة والسلوك (وبعبارة أخرى وأخيرة الارتكاس المقرر من قبل العرف الجماعى) فحينئذ يكون قد حصل اكتساب اللغة بمعنى الكلمة . هذا وإن الطفل يملك من جهة تنظيمه الفيزيولوجى ومن جهة مجموعة المرونة والاعتدال القويم لديه (système tonico-postural) جملة من المنعكسات ، ومن أشكال الضحك والبكاء والصراخ والاضطراب فى الحركة تطلقها انفعالاته على نحو عفوى . فالتربية هنا — بما تلجأ إليه من إحاطة هذه المنعكسات بشرائط تعطلها ، أو تثبتها ، أو تنقلها من موضع إلى موضع — تقوم على التصرف بتلك العفوية وعلى جعلها مطابقة للارتكاسات التى قررتها المقتضيات الجماعية ؛ إلى أن يجىء اليوم الذى تغدو فيه سحنة صاحب العلاقة ناطقة ، فى نظر المحيط ، نطق اللغة ، بعد أن أصبحت مباشرة مثلها وصحيحة مثلها . بهذا الاعتبار ونظراً لما بينهما من وحدة النشأة والنمو ، تبرر الصلة الوثيقة التى طالما لوحظت بين لغة النطق ولغة الإشارة (وهذه الثانية هى الرفيقة الطبيعية للأولى ، ومن النادر أن يستغنى عنها) وما كان أحرانا بالتعجب لو أن الأمر جرى على العكس وجمعت الجامعة بين لغة نطقية كمل اتسامها بميسم المجتمع ، وصيغة فى التعبير خارجة عملياً عن حوزة التأثير الجماعية .

لا جرم أن اللغويين لاحظوا وجلوا هذه القرابة الفعلية بين لغة الإشارة ولغة الكلام . فمثلا ، بصدد العبارة التى يتفق لنا استعمالها إذ نرى رجلا لطخت ثيابه بالطين ، فنقول : « الحق إنك نظيف ! » ، يلاحظ باللى (Bally) أن لو أخذت مستقلة فى نفسها ، لما أفادت المعنى الذى يتفق معنا السامعون على عزوه إليها . فإن هذا المعنى قد جاءها ، قبل كل شىء

من الموقف ومن سحنتنا . ولكنه قد جاءها أيضاً وعلى الأخص من عامل آخر ألا وهو « تموج الصوت المبين ، أو النبرة (intonation) . ففى الحال التى نعنى بها ، النبرة المحددة بالعرف (وشأنها فى هذا شأن كل شىء فى اللغة المنظمة) هى من البيان والإفصاح والدلالة بحيث تستطيع ، دون مساعدة الموقف ، ما لم تكن تستطيعه القرينة : أعنى منح معنى وسخ للفظ نظيف » . ولئن صرح باللى ، على هذا النحو ، بأن النبرة تستطيع الاستغناء عن الموقف دون أن يضيف بأن فى وسعها الاستغناء عن السحنة ، فإنما ذلك لسبب جد هام هنا : فهو يعتبر أن النبرة داخلة فى السحنة ، وأنها شكل خاص من أشكالها ، فهى « سحنة لفظية » (mimique verbale)

وفى رأيه أن لهذه السحنة اللفظية قوانينها . يقول : « إن تموج الصوت تحدده ، فى كل حال من الأحوال ، قواعد عرفية مماثلة لقواعد اللغة الأخرى ، ولو أن تلك القواعد كانت أعسر منالا وصوغاً من صاحباتها » . على أن التوفيق حين يحالفنا قليلا فى الكشف عنها ، فمن المستحيل ألا نعجب للاطراد الراسخ فى انطباقها . وهكذا نرى فى الفرنسية ، مثلا ، أن كل نعت ذى رنة عاطفية يحمل جرسه (accent) على مقطعه الأول ، أو على مقطعه الثانى ، إن كان الأول مبتدئا بحرف صائت أو بـ h ، فتقول :

C'est *co*lossal, c'est *mer*veilleux; une extension *for*midable; un vin ex*cel*lent, *dé*licieux, ex*é*crable; un temps *ma*gnifique, a*bo*minable, é*pou*vantable.

هذا ، ولقد أشار الملاحظون ، من جهة أخرى ، إلى أن اللغة والنبرة الانفعاليتين تتعلمان « على الفارغ » إن صح التعبير ، قبل أن تفسح الظروف مجالا لاستعمالهما عن هدى وبصيرة . يقول لنا ج . پيريس (J. Pérès) مثلا : إن و . . . فى شهره السادس والعشرين يطيب له أن يتلفظ بجمل تعجبية دالة على هيجانات غريبة عنه كل الغرابة ، فتراه يكرر ببرودة : « يا للمصيبة ! هذه بلية ! فلان حزين ! فلان بائس ! شىء مخيف ! » وفى تكراره هذا ، تعلم للغة وللهيئات التى يتخذها الهيجان ، قبل الهيجان نفسه . وهو إنما يبدأ بإعادة تلك التعابير وصيغ التعجب هذه فى غير مناسبة ، ثم لا يزال بها شيئاً فشيئاً حتى يعيدها فى محالها . »

إذن ، فالنبرة ، التى هى صورة من صور لغة الكلام والتى تخضع بهذا الاعتبار لقواعد لا هوادة فيها ، هى أيضا شكل من أشكال لغة الإشارة ؛ واستعمال لغة الإشارة اللفظية هذه ، ينال قبل أن تتاح لتجربة الطفل فرص فعلية لتمرينها . وإذن فترابط اللغة والسحنة هو أظهر مما سبق لنا أن قلناه ، وهو بذلك ، يدعونا إلى التسليم بأن ما هو صحيح فى حق السحنة اللفظية يصح على العموم فى حق كل سحنة . فتكون السحنة فى مجموعها خاضعة لقواعد مماثلة فى صلابتها لتلك التى تخضع لها السحنة فى شكلها اللفظى ، مع العلم أن هذه القواعد أصعب منالا وصوغا (لأنه ليس لهيئات اختناقنا بالدموع ، ولصيحاتنا ، ولحركاتنا مثل ما للكلمات من وحدة فى الشكل ومن ثبات) . ذلك من جهة ، ومن جهة أخرى تكون السحنة على الغالب سابقة للهيجان ، بدلا من أن تولد منه على العكس ، وتكون مستعدة استعداداً سابقاً للمواقف التى ينبغى لها أن تتدخل فيها : أليس فى حفلات المسارح الكلاسيكية يتعلم فتياننا كيف يكاشف بالحب ، وكيف يقال إن العرض ثليم أو الشرف سليم ، من قبل أن تحصل لهم مواجهة هذه المواقف ؟

إن السحنة لهى لغة ، وإنه ليبلغ من أمرها بهذا الاعتبار أن تقوم بالحلول محل الكلام ، وبمحوه ، وبتكذيبه . صحيح قول باللى : « إن دور الكلمات فى أداء الفكرة يتضاءل على قدر سيطرة العاطفة » وما دامت النبرة والسحنة على وجه العموم قادرتين ، فى نفسهما ووحدهما تقريبا ، على الإفصاح عن عواطف أكثرها مدين للحضارة برهافته ورقة لويناته ، وجب أن تكون الحضارة قد لينت من جهتهن وأرهفت ورققت هاتين النبرة والسحنة . وصحيح قول برنشتين (Bernstein) : « هنك حقيقة يعترف بها كل المؤلفين فى المأساة ، وهى أن النظارة يستمعون قبل كل شىء بأعينهم . فبإمكان ممثل — وقد شاهدنا هذا — أن يقول ، بسبقه لسان (lapsus) ، عكس ما يفهم من متن المسرحية الأصلى ؛ ومع هذا لا يدرى الجمهور شيئاً مما حصل ، بل يستمر فى قراءة فكرة المؤلف على وجه الممثل القائم بأدائها وعلى حركاته . » كل هذا صحيح ، ولكنه ليس كل ما فى الأمر . فالقاعدة العامة إنما هى توافق اللغة والسحنة توافقاً عفوياً . ولكنه ، قد يتفق ، بادى الرأى ، أن نخطىء المرمى من جراء خلل أو نقص طارئين على ما فينا من « أوتوماتيكية » .

فمثلا يجوز أن تنفلت منا نبرة نابية أو حركة فى غير موضعها أو نظرة غير موفقة ، فنكون أول من يدهش لهذا الانفلات لأنها غير صادرة عن نية واعية أو لا واعية . وكما أنه لا يترتب بالضرورة أى معنى نفسى على سلوك السيارة غير مسالكها ، فكذلك لا يترتب بالضرورة شىء من ذلك على اتخاذ دماغنا غير سبيله . ثم قد يتفق كذلك لسحنتنا ، وهى تكذب كلامنا ، أن تبوح عن غير عمد بسر فكرتنا الخفية : وفى هذا برهان لا يجحد على أننا أقل سيطرة على ملامحنا منا على لغتنا ، وأن السحنة فى هذه الحال طبيعية أكثر من اللغة . بيد أنه يعرض لنا أيضا فى كثير من الأحيان أن نستفيد من تواطؤ وسائل التعبير التى تحت يدنا ، فنجعل الناس يفهمون من الهيئة التى نتخذها عن عمد غير ما نقول . وعلى هذا توجد سحنة منافية للأدب تتخذ أثناء لفظ التعابير المهذبة : وفى ذلك (هذه النوبة) دليل قاطع على أن السحنة هى كاللغة ، أداة للتعبير نستطيع السيطرة عليها إلى أبعد حد .

من وجهة النظر هذه ، ليس الأصل فى السحنة أن تكون طبيعية ، بل أن تتطلع إلى ما هو طبيعى خلال المواضعات التى تحيط بها ، وتبعاً لتلك المواضعات . ونكرر قولنا إن شأنها فى هذا شأن اللغة التى يعسر فصل السحنة عنها . إن لغاتنا المتمدنة تنسج شبكة دقيقة من لوينات المفردات والقواعد البيانية . ومع أن هذه مفروضات علينا من الخارج ، فإننا شديدو الحرص على أن نظهر فى لغتناه بمظهر طبيعى لا مصطنع . كذلك يهمنا ألا تهمل سحنتنا الظهور بالمظهر الطبيعى مع كونها قد صاغتها الجماعة وفق مقتضياتها ووفق مواضعاتها وتعبيرها . إن هذه المفارقة يستطيع أن ينيرها لنا مثال المسرح . فالفن المسرحى ما كان قط إلا مواضعات ؛ ولئن كان فى مكنة بعض كبار الممثلين — على الرغم من هذا — أن يلقوا فى روعنا وهم الحقيقة والحياة ، فإنما ذلك بفضل اليسر والمرونة واللقانة اللائى يتخذونهن فى جولاتهم داخل المواضعات . كما أن سحنتنا ، فى حال تمثيلها لعواطفنا ، لا تكون طبيعية إلا بفضل العفوية والرهافة والذكاء اللائى تتخذهن فى الانصياع إلى ما يسودها من مواضعات وقواعد جماعية ، لأنها لا تستطيع إزاء هذه المواضعات والقواعد استعمال حريات لا تُفهَم ولا تُغتَفر . إنه لا غرابة أن لم تجل البارونة ستاف هذا الأمر جلاء بينا ، ومع ذلك ، فقد

التفتت إليه إذ قالت لنا : « إن المرء الذى اعتاد حكم نفسه يعرف كيف يضبط هيجاناته . ولكنه لا جناح عليه فى مؤتلق النظر ، وفائض الدمع ، وسليم الإشارة باليد أو الجذع أو بالرأس إذا كن طبيعيات أى إذا جئن متسقات مع الكلام ، والطارىء والحدث » . إلا أنهن لا يتسقن على هذا النحو مع الظروف إلا حين ينزلن على الأوامر التى تمليها عليهن الجماعة . وإذن فالطبيعى من سحنتنا منبثق ، فى جوف المواضعات اللائى يسدنها ، عما نصطنعه من إيمان فى مراعاة تلك المواضعات .

بذلك يقترب إفرنسى البارونة ستاف من صينى غرانيه . فأية كانت الحضارة التى ينتسب إليها الفرد ، يظل سهمه فى التعبير عن هيجاناته واحدا . إن شرعة الانفعال الطقسية التى تفرض نفسها على الجميع فى ضبط كلى ، لا يخالفها مخالف دون أن يناله من ذلك أذى . بيد أن عفوية المرء ، وفقهه للمواقف ، وقدرته على التعبير ، وتحسسه لوينات الانفعال يجوز ، مع احترامه تلك الشرعة واتباعه لها عن قرب ، أن يتركن وسمهن فيها ؛ والمحيط يرى فى هذا الوسم سمة الطبيعة .

ومحصل القول ؛ إذا تأملنا جملة الحياة الانفعالية المجسدة (فى صميميتها وفى مظاهرها الخارجية) ، وجدنا أنفسنا تلقاء بداهات ثلاث استرعت الثانية منها نظرنا ها هنا .

فقبل كل شىء ، للحياة الانفعالية شرائطها الفيزيولوجية . إنها من هذا الوجه — على قدر ما يسعنا أن نحكم من الخارج — مشتركة بين البشر والحيوان . ولربما كانت أكثر غنى وأكثر تعقيداً لدى الإنسان ، لأن الدماغ البشرى خير الأدمغة انفصالا ، ولكنها مع ذلك تظل فى ينبوعها وحيدة النسق لدى الحيوان والإنسان . وهى ، من هذا الوجه أيضا ، ذات وصف نوعى ، نظرا لأن الناس جميعاً مشتركون فيها اشتراكهم بتركيبهم التشريحى الوظيفى ، فهى ، تبعاً لهذا ، عائدة للنوع لا للفرد ولا لجماعاته الشتى . إلا أنه ، لئن كان للحياة الانفعالية أساس من الشرائط النوعية لا يستغنى عنه وبدونه لا تستطيع الحياة الجماعية شيئاً ، فمن المقرر أيضاً أننا لا نجد الأوصاف النوعية للحياة الانفعالية على حالها المحض فى مكان ما ،

وذلك لأنا لا نعاين الانفعالات البشرية قط إلا فى بيئة اجتماعية طبعتهن بطابعها .

فى الواقع أنه من البديهى أيضا (وهذه البداهة بالضبط هى ما أتينا على محاولة الإشارة إليها) أن الأحوال الانفعالية المجسدة ، وتعابيرها المجسدة يتبعن فى جريهن على القاعدة جملة من التصورات والأوامر الجماعية تختلف مع الأزمنة والأمكنة تبعاً لمورفولوجية المجتمعات ولدرجة مدنيتها ، وبحسب الخصائص المميزة ، للأرهاط التى تتجزؤها تلك المجتمعات ، وكذلك بحسب رهافة نفسيتها وأخلاقها وتهذيبها . وما من حالة انفعالية إلا وتبدو لنا عملياً على صورة مطبوعة بطابع الجماعة . والأوصاف التى أتتها من النوع مغشاة دائماً بالأوصاف التى تأتيها من الجماعة .

وأخيراً ، لئن كان اختلاف الأحوال الانفعالية داخل الرهط نفسه غير رحب المجال تماماً فى الحال السوية ، فإن الأحوال الانفعالية والتعبير السحنى عنها تختلف ، مع هذا ، من فرد إلى فرد . والفروق البديهية هذه ترجع إلى تركيب الخصائص الفيزيولوجية لدى صاحبها وتداخلها مع خصائص حياته الاجتماعية . فالفردى (ونقول هذا نوبة جديدة) « مطعَّم » إذن على النوعى وعلى الجماعى معاً .

ضمن هذه الشرائط ، أن سيكولوجية حياة الانفعال العامة ، على ما تعالج عادة ، ترجع فى الواقع ونفس الأمر ، بمعظمها إلى السيكولوجيا الجماعية . ذلك لأن « فصم » الحياة الانفعالية « عن الأوضاع الاجتماعية والأخلاقية والدينية وعن التغيرات البديعية والفكرية التى تترجم عنها وتجسدها إنما هو — كما يقول ريبو وزيادة — تجريد فارغ وميت » .

هذا من جهة ومن جهة ثانية ، فإن دراسة ما تطبعه الجماعة على الحياة الانفعالية من أوصاف ، لا ينبغى أن يسبق فحسب دراسة الاختلافات التى تطرأ لدى الأفراد على تلك الأوصاف ، أى إنه لا ينبغى وحسب تبعاً لما تقدم أن تسبق السيكولوجيا الجماعية السيكولوجيا الفرقية . بل زيادة على ذلك ، لعلنا — نظرا لشرائط البحث — لا نستطيع إدراك النوعية الفيزيولوجية فى الحياة الانفعالية ، ما لم نحدد مختلف الأشكال التى تتخذها هذه الحياة بحسب الأزمنة والأمكنة ، وما لم يتح لنا هذا التحديد أن نتأكد — بدون مراء —

مما هو مشترك بين هذه الأشكال وراجع بعد لا إلى الرهوط التى ينتسب إليها الناس ، وإنما إلى الإنسان عموماً وإلى تركيبه الفيزيولوجى .

من نافلة القول أن هذه الأبواب الثلاثة لا تطمع (أية كانت درجة الطمع) أن تحمل فى طياتها السيكولوجيا الجماعية للإدراك والذاكرة والحياة الانفعالية؛ ذلك أمر يحتاج إلى جهد مباين لما فعلنا كل المباينة . وقصد هذه الأبواب الوحيد أن تبين ببضعة أمثلة لماذا كان لا مناص من مباشرة دراسة الحياة الذهنية ، من الوجهة الاجتماعية ، مباشرة نسقية ، وأى محل يجدر أن نبوىء وجهة النظر هذه فى جملة العلم السيكولوجى .

خلاصة ختامية

إن التوارد بين الآراء المذهبية والمسلمات الراهنة التى اتخذناها موضوعاً لدراستنا لمما يروع الناظر . فمن جهة ، يتفق كونت ودوركايم وتارد — برغم ما بين مذاهبهم من خلاف فى جملتها وتفصيلها — على الاعتراف فى أيسر الأمر أن الفكر البشرى ، كما يبدو للعيان ، قد نفذت إليه التأثير الجماعية أتم نفاذ . ومن جهة أخرى ، إن ما سبرناه من مختلف ميادين النشاط الذهنى أتاح لنا أن نلاحظ على وجه الثبات والدوام وجود العوامل الأساسية التى لا تعود إلى النوع ولا إلى الفرد ، وإنما تعود إلى الجماعة وتختلف باختلافها فمن المستحيل إذن أن نستنفد دراسة النفسانية البشرية دون أن نأخذ بعين الاعتبار الحياة الاجتماعية وما تتركه من آثار فى الأذهان ، أى دون أن نجعل إلى جانب العلوم السيكولوجية محلا لعلم خاص موضوعه تحديد تلك التأثير ونتائجها ، أعنى علم النفس الجماعى .

بقى علينا الآن أن نستنبط نتائج بحثنا ، فنعين مجال هذا العلم ودوره ومنهاجه ونضعه فى مكانه من جملة السيكولوجيا .

لا جرم أن « التخصص فى هذا الميدان الواسع ميدان علم الاجتماع الحيوى النفسى (bio-psycho-sociologie) هو قضية توزيع عمل» كما يقول غوبلو (Goblot) . وقد ينبغى تبعاً لهذا ألا ينسينا هذا الاختصاص ترابط الظواهر المدروسة . ولكن الاعتراف بهذا الترابط ومعرفته أمران مختلفان . فمن الحكمة لدى دراسة الحياة الذهنية ألا ننسى أن مظاهرها المختلفة مترابطة . وبمقابل هذا ، ان البدء بملاحظة هذه الظواهر على اختلافها يستطيع أن يطالعنا بكثير من الأمور المضبوطة عن طبيعة ترابطها ومداه . إذن فمهما يكن ترابط الحوادث هنا بديهيا ، فيجب ألا يجعلنا ، بدوره نجهل ونهمل التمييزات — المؤقتة على الأقل — التى هى ضرورية لاتضاح البحث وخصوبته ؛ ومن الضرورى ، على الرغم من وحدة الموضوع الحية ، أن تقسِّم السيكولوجيا

جهدها وتسلسل هذا التقسيم لأجل أن تدرك ذلك الموضوع .

إن السيكولوجيا ، من وجهة فقه اللغة ، ومن الوجهة التاريخية ، هى علم النفس (Science de l'âme) . فلنقل ، كما يفعل الناس اليوم ، تخليصاً لها من ماضيها الميتافيزيائى، هى علم الفكر أو – على الأصح – علم النشاط والوظائف الذهنيـــة . وبما أننا لا نعرف النشاط والوظائف الذهنية إلا عن طريق ما يتخذه الأفراد من سلوك ، فإن السيكولوجيا تبدو – بنتيجة خلط لا بد حاصل – وكأنها علم الفرد . زد على هذا ، أنها لا تعتبر نفسها واصلة حد غايتها إلا يوم تستطيع أن تؤدى لنا حساباً لا عن كيفية عمل الفكر على وجه العموم بل عن تفاصيل الظواهر التى تتدخل فى المشاعر الفردية . وربما لن يجىء هذا اليوم أبداً .

غير أن ما فى النشاط الذهنى من أمر شخصى لا يسلم لنا قياده فى الواقع . ذلك بأن كل فرد مشخص هو نموذج عن النوع ؛ وأحوال سلوكه تستعير نمطها من النوع الذى ينتمى إليه ومن المجتمع الذى هو جزء منه ، فلأجل أن نحدد بوجه الضبط الأصالة الشخصية التى تشتمل عليها أحوال السلوك تلك ، يلزمنا قبل ذلك أن نكون قد حددنا ما هن مدينات به إلى النوع وإلى البيئة الاجتماعية . ثم باعتبار آخر ، نحن من الوجهة المنطقية ننتسب إلى الإنسانية قبل أن نكون من أعضاء رهط ما ؛ ومن الوجهة الواقعية ، الفاعليتان الحسية والمحركة مستقلتان من حيث ذاتهما عن التأثيرات الجماعية ؛ وفوق هذا إن سيكوفيزيولوجية النوع توفر لهذه التأثيرات المادة التى لولاها لما كان لهن ما يمارسن فعلهن عليه . إذن فهناك مجال للتمييز فى جوف السيكولوجيايين ثلاثة أنساق من التحرى : علم النفس النوعى (أو السيكوفيزيولوجى) لأجل دراسة ما يدين به الإنسان إلى تركيبه النوعى ؛ علم النفس الجماعى لدراسة ما يدين به إلى بيئته الاجتماعية ؛ علم النفس الفرقى لدراسة ما يدين به الأفراد إلى خصائص تركيبهم الفيزيولوجى ووجودهم الاجتماعى . فإذا ما شئنا الآن أن نصنف ونرتب ضروب العلم الثلاثة هذه ، فكأنه يبدو – منطقياً ونظرياً – أن السيكولوجيا النوعية يجب أن تتقدم فى المرتبة على السيكولوجيا الجماعية ، وأن هذه الأخيرة يجب أن تتقدم على السيكولوجيا الفرقية التى لا تحقق وجودها الكامل إلا على أثر ذينك العلمين .

والحقيقة أن القضية بخلاف هذا من الوجهة العملية . فالأبحاث سارت وتسير فى الاتجاهات الثلاثة بصورة متضافرة . وليس بينها من أثر للتعاقب المنهجى . غاية ما فى الأمر أنه يمكننا أن نجازف فنزعم أن السيكولوجيا الفيزيولوجية مع ڤندت (Wundt) والسيكولوجيا الجماعية مع دوركايم ، والسيكولوجيا الفرقية مع بينه (Binet) قد بلغت ، تقريباً بالترتيب الذى أتينا على ذكره ، مرحلة إيجابية . ولكنه ربما كان الأفضل من هذا أن نعترف أن ليس من قيمة توليدية لذلك الترتيب . (شأنه فى هذا شأن ترتيب كونت للعلوم ذلك الذى جاء الترتيب السيكولوجى محتذياً حذوه ومدخلا بعض التعيين المضبوط على أواخر حدوده) . ولئن رمى هذا الترتيب إلى شىء ، فهو لا يهدف لأن يفرض على التحريات نظاماً لا يمس ، بمقدار ما يهدف إلى التنبؤ — لعلة الشرائط الملابسة إجراء التحريات — بالتنظيم النسقى الذى سيقيمه بينها رقى الفكرة المنطقى ، كلما بلغت شيئاً من النتائج .

إن من حق السيكولوجيا الفرقية أن تمد اختصاصها إلى ميادين علم التربية ، والتوجيه المسلكى ، وعلم الطبائع الخلقية (ايتولوجيا) ، وعلم أمراض الذهن . فعلى ما به ، مهما كانت النتائج التى أحرزتها فى هذه الميادين ، لا يجوز لها أن تطلب منا إيلاءها الثقة قبل أن تصبح فى موقف يجعلها تؤيد بحثها بالاعتماد على معرفة للذهنية النوعية والذهنية الجماعية أمعن فى الضبط . وحتى بلوغ هذه المرحلة ، ستظل مسحة اختبارية على هذا النوع من السيكولوجيا (الذى هو أشدها اهتماماً بالتطبيقات العملية وأدناها من تلك التطبيقات) ذلك بأنه سوف تنقصه المعايير الإيجابية للتوكيد لنا بأنه لم يتجاوز موضوعه ولم يضع على حساب الشخصيات الفردية خصائص وأوصافاً هى فى الحقيقة من لوازم النوع أو الرهط . فمثلا ، لكى نعين درجة الذكاء ، يصعب جدا — إن لم نقل يستحيل علينا — أن نتخيل « اختبارات » أو روائز (tests) لا يتطلب إنجازها أى كسب تعلمى و — تبعاً لهذا — أى تدخل للمحيط الاجتماعى . وما رأيك فى امتحان ذكاء باسكال لو كان أمياً ؟ إن ما نسميه الذكاء لدى رجل من الناس ، يتعلق — من وجه — بنوع النشاط الذهنى الجاهز فيه ؛ ومن وجه آخر ، بما توفره له بيئة الاجتماعية من فرص للتصرف فيه . فذكاء الفرد متناسب مع كتلة المعلومات التى هو قادر لا على اكتسابها

فحسب ، بل على الانتفاع بها فى الوقت المناسب . وما من شك مطلقاً فى أن هذه القدرة على اكتساب المعلومات والانتفاع بها هى ، فى جملتها تقريباً ، صادرة عن نفس المرء بالذات ، أما كتلة المعارف التى يكتسبها وينتفع بها فهى واردة عليه من محيطه الاجتماعى . إذن فإنما هو مدين لهذا المحيط لا بالقدرة الفكرية بل بما تحت يده من وسائل لإظهار تلك القدرة . ولو فرض أنه عاش فى محيط أقل سعادة من محيطه ، لما فقد ذكاؤه شيئاً من رأس ماله ، ولكن لما جاء بمثل الدخل الظاهر الذى يدره عليه . وعلى هذا النحو ، حين نكون تلقاء أفراد نقارنهم لإظهار فرق ما بينهم ، فكلما كانوا متباينين فى المحيط ، اشتد الخوف من أن نحمل الامتياز الذى حبا به محيطهم أرباب العلاقة ، على محمل استعداداتهم الشخصية . وهذا هو سر النفع الذى نجنيه (إن لم يكن علميًّا فعمليًّا على الأقل) من « تقديم الدراسة السيكولوجية للمجتمعات البشرية على مثل هذه الدراسة للإنسان الفردى » كما يشاء كورنو (Cournot) . وكذلك الأمر بالنسبة لعلم النفس النوعى ، فإنه من البديهى أن المعرفة المضبوطة للفروق الفردية ، لكيلا تزر وزر الإفراط والتفريط ، تستلزم معرفة المشاكلات الجنسية التى تأتى الفروق جلية بظهورها على صفحتها .

لكن العلاقة التى يجدر (لدى تقرير الطريقة العلمية) أن نقيمها بين السيكولوجيا النوعية والسيكولوجيا الجماعية تثير مشكلة ناهيك بها دقة وتعقيداً . فمجرد النظر الأول يطالعنا بداهة بوجوب تقديم الأولى على الثانية . فمن جهة ، للحياة الاجتماعية — كما هو ظاهر — شرائط عضوية ؛ وتوازن نمونا الذهنى خاصة — كما بين ذلك ڤالون فى ضبط مقنع — مرتبط أمتن ارتباط بجهازنا العصبى . ومن جهة أخرى ، سبق أن أشرنا إلى قلة الحيطة فى جعل الذكاء بصورة سابقة للتجربة ابن المجتمع فقط . فإن هناك شكلا من الذكاء أساسيًّا من جميع الوجوه (لأن المعرفتين الموضوعية والعلمية صادرتان عنه ، على الأقل صدوراً جزئيًّا) ؛ وهذا الشكل من الذكاء لا دخل للبيئة الاجتماعية فى نشأته . فهو معروف بالانكباب على المادة ، منصرف إلى التكنيك والصنعة ، مترجم عما فى كل دماغ بشرى من قوة متفاوتة تجاه نداءات الحس على اتخاذ المبادهة بالارتكاسات المحركة (تلك الارتكاسات التى

أصبح لا يأتيها حُسنُ الوقوع فى الوقت المناسب من جرّاء ادّخار المحاولات والأخطاء – كما هو الأمر عند الحيوان – بل من تكثيف جماع التجربة وإحكامها بصورة آنية .) فلا مناص إذن ، قبل أن نعزو كذا وكذا من المظاهر الذهنية إلى التأثير الجماعية ، من أن نعلم علام يقدر الإنسان ، من تلقاء نوعيته وبالاستقلال عن كل فعل للمحيط الاجتماعى . فبالاعتبار النظرى ، السيكولوجيا النوعية متقدمة على السيكولوجيا الجماعية نظرا لطبيعة موضوعيهما ؛ وبالاعتبار العملى لا بأس أن تتقدم عليها لكى تكون جُنَّةً لها .

ومع هذا ، فقد انسقنا إلى أن نقول ، بصدد الحوادث الذهنية المشخصة التى واجهتنا خلال دراستنا ، إن هناك حاجة إلى السيكولوجيا الجماعية لتحديد نطاق السيكولوجيا النوعية ، وإن الأولى – تبعاً لهذا – يجب أن تسبق الثانية والواقع أن المظاهر المجسدة للفاعلية الذهنية ، فى كل حالة جزئية ، لا يمكن أن تلحق مباشرة بشرائطها النوعية . فبين هذه الأسباب وتلك المسببات يقوم دائماً عمل الأجيال والمحيط التاريخى – كما بين ذلك كونت أبلغ بيان – فتقودنا هذه الملاحظة بالضرورة إلى اعتناق حل للمشكلة التى نناقشها مخالف كل المخالفة للحل المتقدم : أى إنه لأجل أن ندرك ما فى أحوال السلوك البشرية من أمر نوعى ، يجب تعريتها سلفاً من كل ما أتاها من الجماعة .

تلك صعوبة لا جدوى من نكرانها . والأحجى أن نحاول إدراك علتها . فهى راجعة أساسياً إلى هذا الترابط الذى أشرنا إليه وإلى هذا التداخل المستمر (فيما يتصل بالمظاهر الذهنية) بين شرائطها النوعية ، وشرائطها الجماعية ، ولئن كانت حاجة البحث تستلزم تمييز السيكولوجيا النوعية من السيكولوجيا الجماعية ، ففى نفس الوقت ، كل واحدة منهما – نظرا لذلك الترابط وهذا التداخل – لا تفتأ فى جميع مسالكها تصطدم بمشاكل لا بد فى حلها التام من استعانة الضرة بضرتها . وما أحسن ما قال غوبلو (Goblot) فى هذا الباب : « لا توجد سيكولوجيا من دون فيزيولوجيا ، لأن حياة الشعور كالمأساة يدور جزؤها الأعظم فى الكواليس . إنه لا علم اجتماع بدون علم نفس : تلك حقيقة لم تخف على أحد أبداً ؛ ولكن علماء اليوم يزيدون على هذا أنه لا سيكولوجيا وحتى لا فيزيولوجيا دون سوسيولوجيا . ذلك بأن الوظائف العضوية والذهنية كافة هى – على هيئة من الهيئات – وظائف علاقة » .

وإذن فصحيح تماما أن علم النفس النوعى محتاج ، كى يتقدم لأن يستضىء بضياء علم النفس الجماعى . ومثال كونت هنا ذو مغزى كبير . فقد ابتدأ بإلحاق السيكولوجيا بالفيزيولوجيا الدماغية وأدخلها ، على هذا النحو ، فى علم الحياة وعلم الحياة آتٍ فى ترتيب العلوم عنده قبل علم الاجتماع . ومعنى هذا بلغتنا التى نتكلمها هنا أنه ابتدأ بتوكيد مجىء علم النفس النوعى أو الفيزيولوجى قبل علم النفس الجماعى . ولكن كونت ، بعد أن أقر هذا النسق ، لزمه من أجل إقامة الفيزيولوجيا الدماغية أن يمضى من علم الاجتماع ، وأن يعترف بأنه وإن تقدمت تلك على هذا من الناحية النظرية فإنها لا تستطيع الاستغناء عن معونته . فيكون كونت أول من اصطدم بالصعوبة التى استوقفتنا بدورنا .

نستنتج مما تقدم أن النسق الموصى به أولاً ، أى تقدم السيكولوجيا النوعية على السيكولوجيا الجماعية ، هو فى الواقع نسق المعرفة المستكملة ، نسق العلم التام . وأما فى العمل ، فهو معرض للانقلاب ، وهو — على جميع الأحوال — غير متوجبٍ بوجه التقيد . فمن جهة ، كلما طالعتنا المظاهر المجسدة للحياة الذهنية بالبروز الذى تدين به للتآثير الجماعية ، كان على السيكولوجيا الجماعية أن [illegible]

لزمه من أجل إقامة الفيزيولوجيا الدماغية أن يمضى من علم الاجتماع ، بأنه وإن تقدمت تلك على هذا من الناحية النظرية فإنها لا تستطيع عن معونته . فيكون كونت أول من اصطدم بالصعوبة التى بدورنا .
نتج مما تقدم أن النسق الموصى به أولاً ، أى تقدم السيكولوجيا النوعية كولوجيا الجماعية ، هو فى الواقع نسق المعرفة المستكملة ، نسق العلم وأما فى العمل ، فهو معرض للانقلاب ، وهو — على جميع الأحوال — حبٍ بوجه التقيد . فمن جهة ، كلما طالعتنا المظاهر المجسدة للحياة بالبروز الذى تدين به للتآثير الجماعية ، كان على السيكولوجيا

للسيكوفيز
هذين النـ
ينموان نـ
نحو متبا
له بمثابة
لا يستغني
على
بين ضر
حقهما

على حال العمل ، وإما من حيث كونهما قد بلغا غاية الشوط . فعند ما يدعو الأمر لتنظيم المعرفة التى تم اكتسابها ، يتخذ علم النفس الجماعى منزلة بين السيكولوجيا النوعية والسيكولوجيا الفرقية . ولكن نظراً للشرائط التى

تعاين ضمنها الظواهر الذهنية ، يبدو أنه ، فى حالة تنظيم البحث ، يأتى فى المنزلة الأولى . ذلك لأن بياناته هى التى تتيح قبل كل شيء إجراء توزيع المهام بين ضروب العلم السيكولوجى المختلفة .

غير أنه لئن حددنا محلا موقتاً أو نهائيا لعلم النفس الجماعى فى نسق المعرفة أو التحرى ، فلا يمكن أن يكون ذلك كافيا لنا . لأن الذى يهمنا فى الدرجة الأولى هو أن نعلم كيف يملأ هذا المحل .

لقد علـّمنا فيڤر (Febvre) أو ذكرنا أن « الإنسان الاقتصادى » (*homo œconomicus*) أو « الإنسان الجغـرافى » (*homo geographicus*) هما محض تجريدات باطلة وفارغة . وكذلك ، « الإنسان النفسانى » (*homo psychologicus*) — على ما نأمل أن نكون قد أقمنا عليه الدليل بصورة كافية — . فليس هناك من أنحاء مشتركة بين كل الناس فى الشعور والتفكير والعمل نستطيع من النظرة الأولى أن نلم بها ، وتأذن لنا معرفتها بأن نتنبأ بأحوال السلوك (لدى كل فرد) . يقولون : كل إنسان يفكر فكرة الهوية أو فكرة السببية . وأنا أسلم معك بأن هذا صحيح . ولكن على شرط أن تعترف بأنك بعد هذا القول ، إن لم تعلم بالضبط حقيقة الرأى الذى يصطنعه عن السببية الرهط الذى ينتسب إليه الفرد فلن تجد أمامك ما تقوله عنها ؛ لأنه (مع حفظ النسب ، وبتناسى الفرق لحظة بين السوىّ والمرضى) لا يقوم بين الهوية أو السببية الصوفية والهوية أو السببية الموضوعية من تشابه أكثر من التشابه الموجود بين الكهربائية التى يستعملها كثير من معتوهى العقل للبوح بما يعانونه والكهرباء لدى العالم الفيزيائى . ومثل ذلك ، القول بأن كل سلوك بشرى تقوده المنفعة . أنا راض بهذا . ولكن ، بعد أن يكون هذا المبدأ قد وضع ، يلزمنا لكى نفهم أى شيء أو نتنبأ بأى شيء عن سلوكهم أن نعرف الفكرة التى يصطنعها الناس عن فائدتهم : أهم يصومون مثلا للثواب فى اليوم الآخر ، أم أنهم يصومون ليستشفوا استشفاء لا دينياً من عسر الهضم . وبعد ، فخذ غريزة المحافظة على البقاء . وهى أعمق الميول على الإطلاق ، فسرعان ما تقع على البرهمى مثلا يخر صريع الجوع تجاه مائدة « المنبوذ » والحقيقة أن ما نشاهده ونرى فى معرفته نفعاً نظرياً أو عملياً لنا ليس هوية أو سببية أو منفعة أو غريزة محافظة على البقاء تصح كل منها فى حق جميع

الناس ، وإنما ضروب من الهوية والسببية والمنفعة والمحافظة على البقاء تختلف باختلاف البيئات الاجتماعية التى إنما نعاين الناس دائماً فى جوفها .

ضمن هذه الشرائط ، لن يكون من الأمور الواردة إصرار السيكولوجيا الجماعية على أن تحدد تحديداً لا يقتضيها شيئاً من العنت (*de plano*) أنحاءً كليةً فى الشعور والتفكير والعمل . لأن هذه الأنحاء إن يكن وجودها وعدمه على وجه الجواز ، فنيلها ممتنع على وجه الوجوب . ودور هذا العلم على العكس منحصر فى ملاحظة الرهوط البشرية المنبثة فى الزمان والمكان ملاحظة منفردة ، ووصف المنظومات الذهنية الخاصة بكل منها وتحليلها على قدر الإمكان مع الاجتهاد فى إدراك ميكانيكية إنضاجها وسير نموها وطبيعة العلاقات التى تربط بين عناصرها .

إذا تصورنا علم النفس الجماعى على هذا النحو ، اشتمل نطاقه تقريبا على كل السيكولوجيا العامة . فإن هذه السيكولوجية على نحو ماتعرضه علينا المطولات المدرسية ليس فيها إلا ظاهر « العامّ » لا العام حقيقة . فهى تزعم أنها تخبرنا عن الإدراك والذاكرة والهيجان والعقل والإرادة . مع أنها فى الواقع لا تتكلم لنا إلا عن إدراكاتنا وذكرياتنا وهيجاناتنا ومحاكماتنا وعزائمنا ، أى عن النشاط الذهنى الخاص ببيئتنا وحتى بأشد طبقاتنا الاجتماعية ثقافة ، على الأصح . فهى بهذا الاعتبار سيكولوجيا جماعية تجهل نفسها ، ومن جراء هذا الجهل تخطئ هدفها وتُخدع عن نتائجها . الحقيقية ، إن كل المشاعر الفردية — كما رأينا — مطبوعة إلى أعمق حد بطابع الجماعة ، وكما يقول بالى (Bally) : « كل شىء يحمل على الاعتقاد أن سيكولوجيا المستقبل ستكشف عن ميسم اجتماعى على كل الأشكال العليا فى الفكرة المقول عنها فردية » . وبعبارة أخرى ، إن عدداً من القضايا التى لا تزال تظن السيكولوجيا إلى يومنا هذا أن من حقها الخوض فيها دون الالتفات إلى الحياة الجماعية لا يستطاع حلها إلا بعد ذلك الالتفات وهى إذن راجعة إلى علم النفس الجماعى .

هذا من جهة ؛ ومن جهة ثانية إن هذه السيكولوجيا — نظراً لموضوعها وغاياتها — لها بعلم الاجتماع علائق وثيقة ، لدرجة تكاد يختلط معها

العلمان لدى كثير من الباحثين . يقول لنا اسپيناس (Espinas) : « إن مجموع العمليات التي يطلقون عليها اسم « العقل » شيء اجتماعي . فإذا كان الأمر على ذلك ، استطاع علم الاجتماع أن يطالب بجزء كبير مما هو معدود عادة من نطاق علم النفس كأنه حق له ، أو أمكن على الأقل أن يكون بين العلمين منطقة حرة واسعة جداً » . وبحسب رأى تارد ، السيكولوجيا الجماعية تؤلف ، فى أيسر الأمر ، أهم ما فى علم الاجتماع ، واللفظان مترادفان عملياً . وكذلك بالنسبة لدوركايم ، ليس فى وسع علم النفس الجماعى إلا أن يكون سوسيولوجيا ، لأن من شأن علم الاجتماع وحده أن يطلعنا على سير التصورات الجماعية ، يقول : « السيكولوجيا الجماعية هى السوسيولوجيا برمتها ، فلماذا لا نقتصر على استعمال هذا التعبير ؟ » ويصرح تلميذه فوكونه بقوله : « إن لفظ « سيكولوجيا اجتماعية » ولفظ « سيكولوجيا جماعية » هما مصدر خلط (بين المفاهيم) . فكل الحوادث الاجتماعية — ما عدا الحوادث المورفولوجية (الشكلية) — هى حوادث نفسية ، وكلها مظاهر نوعية للحياة الجماعية أو الاجتماعية . إذن فكل العلوم السوسيولوجية هى نظريات تتعلق بحوادث نفسية وجماعية معاً ، الأمر الذى تمكن الترجمة عنه بقولنا : علم الاجتماع هو علم نفس جماعى . أما أن يميز بين هذين الحدين ويعارض أحدهما بالآخر ، فأمر لا يعرف الوجه فيه » . وبعض المؤلفين الأجانب من هذا الرأى . فيعلمنا ورد (Ward) أن علم النفس الجماعى يكاد يكون علم الاجتماع برمته ، وإيلوود (Ellwood) أن السيكولوجيا الاجتماعية هى « الجزء الرئيسى من السوسيولوجيا » . وأخبر ملك دوغال أن علم الاجتماع هو تركيب علوم قد يكون علم النفس ، ولا سيما علم نفس الرهط ، أهم أجزائه .

إننا نجد مصداقاً رائعاً لهذا التضامن بين علم الاجتماع وعلم النفس الجماعى فى آثار كآثار ليڤى برول مثلا عن الذهنية الابتدائية . فإن روح هذه الآثار وطريقتها اجتماعيان ، وهى فى نتائجها ذات وصف ومدى نفسانيين . وليس فى هذا شيء من العجب ، فالسيكولوجيا الجماعية تهتم بالشرائط الاجتماعية للحياة الذهنية ، والحقائق الاجتماعية ذات أسباب ولا سيما نتائج نفسية . وإذن فالتضامن بين العلمين راجع لطبيعة موضوعيهما .

ولكن السيكولوجيا الجماعية ، لكى تقوم بدورها ولكى تكتشف ميدانها

محتاجة إلى منهاج . فإنه لما يكد يصنع فيها شيء أبداً .

لا جرم أن التحليل الذى أجراه ليڤى برول فى الذهنية البدائية ذو نفع مزدوج من حيث نتائجه ومن حيث طريقته . فبفضله لا نعلم فحسب أن جملة من الطوائف الاجتماعية التى تختلف من حيث تركيبها اختلافاً أساسياً عن طوائفنا هى متميزة بأنحاء من الشعور والتفكير والعمل مختلفة أيضاً بأوصاف لا تقل أهمية عما يعرف لأنحاء شعورنا وتفكيرنا وعملنا من أوصاف بل إننا نعلم كذلك بواسطة هذا المثال القاطع أية طريقة ينبغى لنا أن نتخذ تجاه مختلف مجموعات التفكير الخاصة بمختلف الجماعات البشرية . فسبيلنا الوحيدة إلى إحراز نظرة مضبوطة عن ذلك ، ألا ننخدع بسراب « الرجل الكلى » ، وأن ننقطع عن الزعم بأننا نموذج للشرط البشرى صالح فى كل مكان ، وأن نرفض — تبعاً لهذا — النظر إلى الأحوال الذهنية المراد درسها بمنظار ذهننا الخاص بنا وصبها فى قوالب تفكيرنا . على العكس من هذا ، يجدر بنا إذا شئنا أن نأتى بشيء نافع أن نحلل الذهنيات التى نعاينها تحليلا ملؤه احترام خصائصها الفردية الرئيسية ، ثم أن نحاول إعادة بناء هذه الذهنيات بصورة نسقية . وكلما كانت أنماط التفكير المدروسة أدنى إلى الأنماط التى نظن أنها صادرة عن ذواتنا ، ازداد الإغراء بالتهاون تجاه هذه القاعدة من قواعد الطريقة المشار إليها ، فاشتدت الضرورة إلى الاستمساك بالموضوعية المضبوطة . وإذا ما أوصلنا البحث إلى إيجاد هوية بين تلك الأنماط من التفكير وأنماط تفكيرنا ، فسبيلنا الوحيدة إلى التأكد من أننا لم نذهب ضحية وهم خادع ضار ، كوننا استمسكنا بتلك الموضوعية وعضضنا عليها بالنواجذ ؛ لأننا فى هذه الحال لا نكون قد انطلقنا ابتداء من تلك الهوية ، بل صرنا إلى اكتشافها اكتشافاً شرعياً فى غير مصادرة على المطلوب الأول . وما أحق ما أشار إليه دوركايم فى هذا الباب إذ قال : « ينبغى لنا . . . أن نتأمل الظواهر الاجتماعية فى ذواتها منفصلة عن الأشخاص الشاعرين الذين يتصورونها ؛ يجب أن ندرسها من الخارج كما او كانت أشياء خارجية لأنها إنما تعرض على بصرنا بهذا الوصف . وإذا كانت هذه الخارجية إن هى إلا ظاهرية ، فعلى مقدار ما يتقدم العلم يتبدد هذا الوهم ويرى الباحث أن ما فى الخارج قد تسلل إلى الداخل إن صح التعبير » .

ولكن مهما كان الجهد الذى أنفقه ليثى برول مدعاة للاستبشار ، فيجب مع ذلك الاعتراف معه أن السيكولوجيا الجماعية لما تعد خطواتها الأولى . وإنمـــا يتوقف الاعتراف بقيمتها وبحقوقها ويتوقف قبولها نهائياً فى حظيرة العلوم على ما تبرهن من استعداد فيها للرقى . فالواقع أن تأمل التأثيرات الجماعية يكرس فى السيكولوجيا رجحان وجهة النظر التاريخية . ولأجل أن نفهم ذواتنا لا بد لنا أن نعرف من أين أتينا . إن الرجل البدائى هو — على جميع الأحوال — بعيد عنا أقصى البعد ، فإذا شئنا تأسيس سيكولوجيا تطالعنا بما نؤمل منها ، فلا مندوحة لنا عن أن نصل بين طرفى السلسلة . ولأجل أن نحاول هذا محاولة تقع فى محلها ، نحن بحاجة إلى جهد طويل يتضافر على انفاقه علماء فى الاجتماع والأقوام واللغة والنفس وبكلمة واحدة كل العلماء الذين تقودهم طبيعة دراساتهم إلى تأمل نشاط الإنسان وما ينجم عنه من نتائج متتابعة . ذلك بأن المثل الأعلى الذى ينبغى لعلم النفس الجماعى أن يصبو إليه إنما هو تأسيس تاريخ موضوعى للفكر البشرى . وبدونه لا يمكننا أن نفهم فى كل زمان وكل مكان أحوال السيكولوجيا الفردية . ولا يسع علم النفس الجماعى إدراك هذا المثل الأعلى إلا إذا انصرف انصرافاً تاماً إلى الجماعات التى تعاقبت فى الزمان وتواجدت فى المكان ، فحددها بتحديد خصائصها الذهنية وصولا إلى معرفة الذهنيات الجماعية فى تواليها وفى تعاصرها معرفة مستفيضة .

إن إنجاز هذا المنهاج سيلقى مصاعب جسيمة . فالحشود البشرية لا تتبين فرديتهن موضوعياً بأمارات مادية كما هو الشأن فى فردية الكوائن المتعضية . إنهن لا يولدن ولا يمتن مثل تلك الكوائن ؛ وخلال الحياة لا يظهر نطاقهن للعين فى مثل الوضوح الذى يظهر به نطاق غيرهن . فالحدود متفاوتة بياناً وتعيناً فيما بين الجماعات المتعاقبة وفيما بين الجماعات المتواجدة معا . ولست تجد إلا فى الكتب المدرسية الابتدائية أن فاتحة الإمبراطورية الرومانية وخاتمتها تطابقان تاريخين معينين أو أن نهراً ما يشكل الحد الفاصل بين حضارتين . ولو نحن اتخذنا جماعتين على شىء من التباعد فى الزمان أو فى المكان ، لكان فرق ما بين ذهنيتيهما مما يثب إلى الأعين. ولكن كلما كانتا بخلاف هذا متقاربتين فى مجرى التاريخ أو متدانيتين على سطح الكرة ،

تعذر علينا – أغلب الأحيان – أن نبتّ عن غير سبيل التحكم فى الأمر الآتى : أيجدر أم لا يجدر عزلهما عن بعضهما لدى الدراسة ؟ وكل الأبحاث التى هيأت لها سيكولوجيا العروق (Psychologie des races) لا تنفعنا بنقير ولا قطمير هنا . ذلك بأنه ولو فرضت فيها القيمة الموضوعية التى طالما أنكرت عليها ، فإنما هى مهتمة بشرائط النمو الذهنى الفيزيولوجى لا بشرائطه الاجتماعية . وليس لعلم النفس الجماعى – فى بداءة عهده على الأقل – أن يتوقع جنى ثمرة مفيدة من ذلك . وأما سيكولوجيا الشعوب (Psychologie des peuples) التى استنفدت فيها المحابر ، فليس فى استطاعتها أيضا خلافاً للظاهر ، أن تعين علم النفس الجماعى فى شىء مفيد . فإن مبدأ هذه السيكولوجيا باطل ، وإن شئت فقل فى أيسر الأمر إن وجهة نظرها هى من مزيد الضيق بحيث لا تحمل لنا ها هنا نتائج سديدة . فإن الإفرنسى مثلا مدين بتربيته لأسرة لا يختص نمطها بفرنسا اختصاصاً ؛ وهو يتكلم لساناً يشترك فيه مع البلجيكيين ومع السويسريين الروماندين ومع الكنديين ؛ وهو إما كاثوليكى أو بروتستانتى أو يهودى ، فله إذن أهل دين منتشرون فى خمس قارات الأرض ؛ وهو يعيش فى ظل نظام لا يقتصر حصراً على فرنسا ؛ وله آراء سياسية تصله صلة متفاوتة بمواطنى البلاد الأخرى ؛ فنموه الذهنى – على هذا – محدد بتبعيته لرهوط متعددة لا تتميز بأية ميزة قومية خالصة . ومع هذا فإن من أهم شرائط الخصب والنجاح لعلم النفس الجماعى ، تحديد « مساحات جماعية » متميز بعضها عن بعض تميزا كافياً فى الزمان والمكان من حيث الخصائص الذهنية لكل منها . فهذا التحديد لا يستطاع إجراؤه إلا بسلسلة من التلمسات والتقريبات التدريجية ، وإلا بتضافر البحث السوسيولوجى والبحث التاريخى تضافراً متكافلا متوارداً . وكل أبحاث إجمالية أو تفصيلية ، وكل جهود فى هذا الباب متقبلة تقبلا حسناً ، على شرط أن تظل شاعرة بهدفها وبصعوبة مناله أبداً . لقد حث فيفر (Febvre) – بصدد أبحاث دودين (Daudin) فى تاريخ العلوم الطبيعية من لينيه إلى لامارك – مؤرخ الأفكار على أن ينتفع بما اكتسبه من بضاعة (فى العلم) « فيعيد فى فكره بالنسبة لكل حقبة من الحقب التى يدرسها تركيب المواد الذهنية لدى رجال تلك الحقبة » ؛ ودعا ، بوجه أعم ، كل المختصين أن ينفعوا التاريخ بمعرفتهم

وبتجربتهم . قال : « سيقوم التاريخ بفضل الجهد الذى يتوارد عن أناس ذوى نشأة مختلفة ، وثقافة مختلفة ، واستعداد مختلف . لأنه لا يجوز أن تكون المشارب واحدة حين يتعلق الأمر بوصف محتوى الضمير المسيحى فى القرن السادس عشر ، أو سلسلة الأفاعيل التى أدت إلى اختراع الماكينة البخارية ، أو الرأى الذى رآه عن العلم معاصرو جان جاك روسو » . ومثل هذا يقال فى حق السيكولوجيا الجماعية لأن من أهم شرائط تحققها أن يوضع موضع العمل رأى فى التاريخ كالذى تقدم بيانه .

وبديهى أن تحقق علم النفس الجماعى لا يمكن إلا أن يكون طويلا شاقاً . ولكنه يستحق المحاولة ، لأن أهمية الثمرة تكافىء جهدنا أجزل مكافأة . وإذا قام هذا العلم ، فلسنا بقيامه نشارف فهم أحوال السلوك الفردية فقط ، ولكنا نقارب حل المعضلات التى لا نملك حتى الآن جواباً عليها . وأعتقد أن تعداد هذه المعضلات كاف للبرهان على ما نزعم .

إن للإنسان دوراً فى تطور البشرية . ولكننا فى الواقع لا نشرع فى استشفاف هذا الدور إلا حين نشرع فى معرفة الذهنيات الجماعية كيف نمت بالفعل .

فبحسب رأى أوغست كونت يشاء قانون الأحوال الثلاث أن تكون المجتمعات الإنسانية قد تطورت أبداً وحيثما كان على نحو واحد . ويرى دوركايم (وفكرته على شىء من الاضطراب فى هذا الصدد) أن التنظيم الطوطمى هو أصل كل علم ، ولكنه لا يقطع بأنه أصل كل مجتمع . والواقع أنه لا شىء يمنع الآن من افتراض تطور المجتمعات فى الأزمنة والأمكنة تبعاً لأنماط تاريخية جائزة . إنما السيكولوجيا الجماعية هى التى تتيح لنا وحدها أن نختار خياراً جازما بين تينك الفرضيتين.

وكذلك ، فإن علم النفس الجماعى ، بعد أن يكون قد تقدم تقدماً كافياً ، يطالعنا بالأوصاف والقوانين الخاصة بمختلف الذهنيات الجماعية . وحينئذ فقط يكون لنا أن نلاحظ أهذه الأوصاف وتلك القوانين قابلة أم غير قابلة لأن يقرب بعضها من بعض ، أتوجد أم لا توجد قوانين وأوصاف مشتركة على وجه العموم بين كل ذهنية جماعية ؟ وإذا كانت توجد مثل تلك القوانين والأوصاف ، فحينئذ فقط يكون لنا أن نرى أترتد أم لا ترتد

إلى أوصاف وقوانين عائدة من الوجهة الفيزيولوجية لنوع الإنسان الكلى ، أيقوم أم لا يقوم اتصال بين الإنسان الفيزيولوجى والإنسان الاجتماعى ، بين الفرد والمجتمع ؟ وعلى أثر ذلك ، نفصل تبعاً لهذا فى الخصومة المعلقة بين تارد ودوركايم حول علاقة كل من الفردى والجماعى بالآخر .

إن كون السيكولوچيا الجماعية مدعوة لحل مسائل على مثل هذا الشأن الرئيسى لهو من الأمور المشجعة لهذا العلم تشجيعاً عظيما .

فيتبين بوضوح تام كيف أن علم النفس الجماعى على نحو ما عرفناه متميز من علم نفس الجماهير ومن علم ما بين النفوس وهما العلمان اللذان طالما أريد إرجاعه إليهما . وإن الخطأ الجوهرى فى هذين الأخيرين هو أنهما يبنيان على أساس واه هو التعارض القائم بين المجتمع والفرد بصورة يجعل فيها الفرد مستقلا عن المجتمع . ومع ذلك فإن التماسّ بالآخرين والولوج فى جمهور ليسا من الظروف العارضة الطارئة التى إذا زالت لم يكن الفرد مديناً بشىء لسوى ذاته ، فالحقيقة أن الفرد المشخص مثقل بالصلات مع الآخرين . فهو نفسه جمهور ، وهو نفسه جملة مكثفة من التأثيرات التى ينزلها به محيطه فى كل لحظة . ولا يستطاع فهم التأثير الذى يمارسه الجمهور على أحوال السلوك لدى الفرد ولا فهم التأثير الذى تمارسه على هذه الأحوال صلة الفرد بالآخرين ما لم يبدأ بتفهم الجمهور الذى يعيش داخل نفس الفرد والصلات البشرية التى وقعت له ثم ما يكون ، سلفا ، لهذه الصلات ولذاك الجمهور من وطأة على عواطف الفرد وأفكاره وسلوكه. فعلم نفس الجماهير وعلم ما بين النفوس بدلا من أن يباشرا دراسة الذهنية الجماعية لا يدرسان ، فى الواقع ، إلا مظاهر منها ، فهما تبعاً لهذا لا يستطيعان أن يكونا إلا ملحقين للسيكولوچيا الجماعية من شأنهما أن يطلعاها على تشكل الحركات الذهنية الجماعية وانتشارها وأن ينيرا لها بذلك الميكانيكيات التى تعاين هى نتائجها . على أنهما لن يستطيعا أن يؤديا لها هذه الخدمات حقيقة ما لم يأخذا نفسيهما ، لدى البحث ، بطريقة وبضبط لا يزالان حتى الآن يتحللان منهما فى الغالبية الساحقة من الأحيان .

إن الرأى الذى عرضناه عن السيكولوچيا الجماعية وحاولنا هنا توطيده بدعامة الحوادث وتاريخ الأفكار معاً ليس ولا يشاء أن يكون إلا فرضية

للعمل . وهى من حيث كونها كذلك ، وعلى افتراض الخصب فيها ، مدعوة لأن تخضع لرقابة البحث والتحرى ؛ لأن ما هو فرضية للعمل لا ظل فيه لأى اعتقاد ، إنما هو وسيلة لا نكران لصلاحها فى الوقت المناسب ، ولكنها وسيلة ينبغى للمرء أن يكون مستعداً لتحويلها وتبديلها واطراحها إذا ما اقتضت ذلك النتائج المتعاقبة . ولعل مبادئ الطريقة هذه هى فى السيكولوچيا الجماعية أشد لزوما مما عليه الأمر فى أى موضوع آخر . فموضوع هذا العلم فى نهاية التعقيد ، وتكاد دراسته لم تُفترع ، ومن المستحيل ، بعد هذا ، ألا نكون أثناء بيان مسالكه قد زللنا زللاً متفاوتاً من حيث الإفراط أو التفريط . ولكننا نأمل أن الضبط والوضوح فى الخطأ هما — فى حال العلم الحاضرة — أجزل نفعاً وموعظة من تقريبات مبهمة مختلطة الحدود والمعالم .

القاهرة : ١٢ سبتمبر ١٩٥٣

بيان عن المظان

علاوة على تآليف كونت وتارد ودوركايم وليڤى برول التى يطول بنا أكثر من الحد الواجب هنا أمر تعداها ، يجد القارئ المشوق إلى تعميق المشاكل التى أثارها هذا الكتاب نفعاً فى الرجوع إلى « السنة الاجتماعية » (باريز ، الناشر آلكان ، ١٢ جزءاً ، ١٨٩٦ – ١٩١٢ ، والسلسلة الجديدة مجلدان ، ١٩٢٥ – ١٩٢٧) مع أبحاثها الأصلية وتحاليلها النقدية ، وكذلك إلى ما قام به دانيل إيسيرتيه (Daniel Essertier) من محاولة نقدية لفهرست المصادر تحت عنوان « نفس واجتماع » (Psychologie et Sociologie) باريز ، آلكان ، ١٩٢٧ ؛ ففيها تصنيف للمؤلفات والمقالات بحسب مواضيعها ، وتلخيص مقتضب لما انطوت عليه .

الفهرس


Princeton University Library
32101 065445791


AL-MAAREF
1890 - ١٨٩٠